

ISSN 1112-5020
***





Annales du Patrimoine

Revue académique annuelle en libre accès
dédiée aux domaines du patrimoine et de l'interculturalité

14

2014

✳ Publication de l'Université de Mostaganem, Algérie

Annales du Patrimoine

Revue académique annuelle dédiée aux domaines du patrimoine
Editée par l'Université de Mostaganem



N° 14, Septembre 2014

Correspondance

Revue Annales du Patrimoine

Faculté des Lettres et des Arts

Université de Mostaganem

Algérie

Email

annales@mail.com

Site web

http://annales.univ-mosta.dz

Dépôt légal 1975-2004

ISSN 1112-5020

La revue paraît deux fois par an en papier et en ligne

Normes de publication

Les auteurs doivent suivre les recommandations suivantes :

1) Titre de l'article.

2) Nom de l'auteur (prénom et nom).

3) Présentation de l'auteur (son titre, son affiliation et l'université de provenance).

4) Résumé de l'article (15 lignes maximum).

5) Article (15 pages maximum, format A4).

6) Notes de fin de document (Nom de l'auteur : Titre, édition, lieu et date, tome, page).

7) Adresse de l'auteur (l'adresse devra comprendre les coordonnées postales et l'adresse électronique).

8) Le corps du texte doit être en Times 12, justifié et à simple interligne et des marges de 2.5 cm, document (doc ou rtf).

9) Les paragraphes doivent débuter par un alinéa de 1 cm.

10) Le texte ne doit comporter aucun caractère souligné, en gras ou en italique à l'exception des titres qui peuvent être en gras.

Ces conditions peuvent faire l'objet d'amendements sans préavis de la part de la rédaction.

Pour acheminer votre article, envoyez un message par email, avec le document en pièce jointe, au courriel de la revue.

La rédaction se réserve le droit de supprimer ou de reformuler des expressions ou des phrases qui ne conviennent pas au style de publication de la revue. Il est à noter, que les articles sont classés simplement par ordre alphabétique des noms d'auteurs.

La revue paraît au mois de septembre de chaque année.

Les opinions exprimées n'engagent que leurs auteurs.



Revue Annales du patrimoine, N° 14, 2014
ISSN 1112-5020

Sommaire

Revue Annales du patrimoine, N° 14, 2014, pp. 7 - 17
ISSN 1112-5020

Les préceptes religieux dans les recueils poétiques de Djalal ad Din Rumi

Dr Mahboubeh Fahimkalam
Université Azad Islamique de Téhéran, Iran

Résumé :

La plupart des auteurs et poètes persans se sont servis des sujets religieux afin d'exprimer leurs croyances et leur convictions religieuses, tout en invitant leur lecteur à la théologie et résignation à la divine Providence. Djalal ad-Din Muhammad Rumi (Molana) est l'un des poètes persans qui a bouleversé de fond en comble non seulement la poésie de sa génération, mais aussi la croyance et la mentalité de ses lecteurs par ses préceptes religieux. Nous allons tenter, dans le cadre de cette recherche, d'étudier la place des réflexions religieuses à travers les poèmes de Molana, tout en étudiant les thèmes tels que la mort et la morale.

Mots-clés :

poésie persane, Rumi, religion, Molana, mysticisme.



The religious precepts in the poetic collections of Djalal ad Din Rumi

Dr Mahboubeh Fahimkalam
Azad Islamic University of Tehran, Iran

Abstract:

Most Persian authors and poets have made use of religious subjects to express their religious beliefs and convictions, while inviting their readers to theology and resignation to divine Providence. Djalal ad-Din Muhammad Rumi (Molana) is one of the Persian poets who fundamentally changed not only the poetry of his generation, but also the belief and mentality of his readers through his religious precepts. We will attempt, within the framework of this research, to study the place of religious reflections through the poems of Molana, while studying themes such as death and morality.

Keywords:

Persian poetry, Rumi, religion, Molana, mysticism.



Djalal ad-Din Muhammad Rumi (Molana), poète persan et mystique réputé est né en 1207 et mort en 1273 ; le temps n'a en

Publié le : 15/9/2014
mahramin2004@yahoo.com

rien ébranlé la volonté de ses lecteurs, férus encore de son "Masnavî Maanavî" et de son traité en prose "Fihi-Mâ-Fihi" (Livre du Dedans) et goûtent encore de ses écrits. Sa renommée dépasse largement les frontières nationales, d'autre part l'héritage littéraire, philosophique, religieux et moral qu'il a laissé est toujours une grande source d'inspiration pour les hommes de lettres et intellectuels contemporains ; ses écrits sont passés et repassés en revue de la part des lecteurs et critiques. Mais ce qui comptait pour le poète mystique c'était de divulguer ses réflexions philosophiques et religieuses sous une forme poétique, genre sensationnel et mélodieux, afin d'attirer son public. Dès sa plus tendre enfance il s'est mis à apprendre la loi canonique et le Coran auprès de son père, éminent théologue et maître soufi réputé, surnommé "sultan des savants" (Sultân al-Ulama), tellement respecté des maîtres de son temps. Celui-ci critiquait ouvertement des méthodes philosophiques alors en vogue.

Alors Molana s'est initié, sous l'instigation de son père, dès son plus jeune âge aux arcanes de la théologie, partant se laissant largement influencé par des instructions religieuses. Seyed Borhan Idin Tormozi, comptant parmi les disciples de son père, fut le premier maître qui lui eût révélé les mystères du mysticisme. La rencontre de Shame Tabrizi, constitue un tournant essentiel dans la vie de Molana, jusqu'à lors poète morose et taciturne, se consacrant notamment à la jurisprudence religieuse et aux lettres, préparant le terrain à la rédaction de Masnavî. Il y est essentiellement question des sujets philosophiques, religieux, scientifiques et littéraires. Mais ce qui compte le plus pour lui c'est d'inculquer à ses lecteurs des sens connotatifs, des mystères divins aussi bien que des instructions religieuses à travers son œuvre littéraire. Ces dernières nous exhortent à nous en remettre à la divine Providence, tout en déconseillant la démesure, à nous résigner devant la mort en croyant à l'Au-delà.

1 - Théologie et résignation à la divine Providence :

Pour Molana, Dieu est la source éternelle de l'existence et de la vie, Il a tiré toutes les créatures du "Néant" et d'après Sa propre volonté, celles-ci Lui doivent aussi bien l'existence que la survie, et tout est périssable et évanescent, Lui excepté. Ce qui se déduit de l'image coranique du Seigneur, et qui s'attribue une large partie de "Fihi-mâ-Fihi" (Livre du dedans)[1].

La conception coranique d'Allah constitue le principal thème abordé à travers l'œuvre poétique et prosaïque de ce mystique persan :

Il a promis à l'homme que ses vœux seront exaucés[2], Il a envoyé Ses Prophètes pour instruire et orienter les hommes ; après avoir tiré le monde du néant, Il n'a de cesse de créer de nouvelles choses[3]; la conception coranique de Seigneur esquissée par Molana à travers ses écrits, n'est pas la Première Cause et le Mobile Immobile qui ne pense qu'à Lui-même de bout en bout[4]; mais le monde ne Le préoccupe jamais. Selon Aristote, Dieu se trouve dans son propre empyrée et bien qu'Il se passionne juste pour la création et les hommes, Il les a laissés à eux-mêmes ; ici il ne s'agit nullement pas d'un Dieu créateur des mondes, ni d'un Seigneur Organisateur et Administrateur. Par contre la conception coranique de Seigneur qui parcourt l'ensemble de l'œuvre de Molana fait état d'un Seigneur des mondes et Administrateur.

Toujours d'après Molana, le monde est géré par un Ordre généreux et dispensateur mais pas juste ; en tant que Créateur, Dieu ne peut pas ne pas être Généreux ; Il crée des aptitudes et prodigue Ses bienfaits proportionnellement à celles-ci. Devant ce Seigneur dispensateur de biens, le meilleur acte de dévotion est celui qui est accompli par conviction et par amour pour Dieu, et non pas par crainte et cupidité ; Molana présente une image généreuse de Seigneur, et le monde est conçu selon cette image, et Ses Esclaves Lui rendent un culte par pur amour[5]. Du moment que Molana voit dans le Créateur de l'existence le détenteur de

la sagesse absolue et un Etre Omniscient, il croit tout comme manifestation et expression de l'Etre Suprême ; selon lui, se laisser aller à la divine Providence en Lui obéissant au doigt et à l'œil est la condition sine qua non de la théologie(6):

"A l'ouvrage Il joue le rôle du feu et moi de l'œuvre
Je prendrai la forme qu'Il me donnera
S'il désire me changer en coupe, j'en prendrai la forme
Ou en poignard s'Il le désire
Ou en source pour donner de l'eau
Ou en feu, comme Il le désire".

2 - Acceptation de la mort en tant qu'une réalité de la vie :

Tout l'œuvre poétique, voire toute l'existence de Molana, selon bon nombre de critiques, le poète le plus fameux de la Perse du VIIe siècle de l'hégire est hanté par la mort. Autrement dit, la question de la mort est au cœur du recueil de Molana. Le lecteur est aussitôt frappé par l'obsession plus qu'évidente de Molana pour le thème de la mort. Son appel, fascinant et fatal comme le chant des sirènes ne cesse à aucun moment de hanter l'homme.

Notre principal objectif dans cette recherche est la mise en évidence de la nature de la mort à travers son œuvre poétique.

Il va de soi que la mort offre de l'accès dans la conception molavienne à une autre vie ; elle n'est pas en effet la fin de toute vie. Il ne cherche que le repos dans la mort. Selon ses expériences religieuses et en inspirant du Coran(7) le poète exprime ses idées sur la mort : Nous sommes les enfants de la mort. C'est elle qui nous délivre des fourberies de l'existence. En d'autre terme, le monde est comme la prison pour le croyant et le moment ou la mort arrive, il brise les chaines et se délivre joyeusement de cette prison. C'est pourquoi à travers ses poèmes, Molana fait l'éloge de la mort.

Certains poèmes de Masnavî Maanavî en sont illustres exemple(8):

"Balal devient comme un croissant par la faiblesse et maladie.

C'est le moment de la mort.
En voyant cette scène, son épouse pleure. Balal lui dit : Non, non, c'est l'heure de la joie. J'étais tourmenté ici-bas grâce à elle, que la mort est douce et c'est l'âme qui se délivre du monde terrestre".

La mort est étudiée sous deux aspects dans les poèmes mystiques de Molana :

1 - La mort en tant qu'un évènement épouvantable qui terrifie l'homme : Selon le poète, tout au contraire de mentalité humaine, la mort n'est pas épouvantable. En effet, la peur de la mort est la mort de soi. En d'autre terme ; "la mort de chacun est proportionnée à la façon de sa vie"(9). Il compare la mort à un miroir qui ne reflète que le vrai visage des gens(10):

"Sache. La mort de chacun est de sa couleur
Chez un ennemi, elle est un ennemi et chez un ami, elle est un ami
C'est un miroir qui reflète le blanc et le noir comme ils sont
O. Tu as peur de la mort et tu t'en fuis
Alors ! Sache bien, tu as peur de toi-même".

2 - La mort facultative : Dans cette mentalité, qu'on peut trouver chez les mystiques, la mort n'est qu'un changement d'état. Selon la conception molavienne, ceux qui sont doués de la sagesse et les honnêtes gens n'ont aucune peur de la mort. Ces derniers considèrent la mort comme l'une des étapes de la vie qui transfère l'âme humaine du monde terrestre au monde céleste. La plupart des poésies de Molana reflètent cette vision mystique. Ici, nous citons quelques exemples(11):

"Les noix sont écalées
Celles qui possèdent des écalots
Elles étaient les symboles des gens qui auraient l'âme pure après la mort".

Dans les vers ci-dessus, en assimilant la mort à écaler des noix, le poète évoque sa pensée : Parmi les noix, celles qui possèdent des écalots n'ont aucune peur d'être écalées.

Ou bien : "Le corps humain enveloppe l'âme ainsi que la huître enveloppe le perle.
En arrivant la mort, ce qui disparaît, c'est la huître du corps et pas le perle de l'âme"(12).

Dans les vers ci-dessous, l'âme dans le monde est comparée à "l'embryon" dans la matrice. Autrement dit ; l'embryon y est le symbole de l'âme qui va naitre en anéantissant le corps. En comparant la mort à l'enfantement, le poète cherche à transmettre au lecteur sa croyance religieuse sur la mort : L'homme meurt, mais son âme va naitre dans l'autre monde(13):
"Le corps, comme une mère contient l'enfant spirituel
La mort est les souffrances et les douleurs de l'enfantement".

3 - **Invitation à la réflexion morale :**

La moralité et la spiritualité nourrissent la littérature écrite et orale depuis des temps immémoriaux. On peut dire à ce titre que la morale constitue l'âme de la littérature. En ce qui concerne la littérature persane, il faut dire que la principale vocation de la poésie réside traditionnellement dans le moralisme. Son but essentiel est d'exprimer non seulement les sentiments et les états d'âme, mais aussi les croyances et le moralisme. Et puis qu'elle est un cri du cœur et une manifestation de la sensibilité profonde de l'individu, on peut la considérer comme un genre qui, par excellence, permet au poète, de transmettre son message moral et philosophique.

Les poèmes de Molana reproduisent l'évolution idéologique de l'auteur, d'abord influencé par l'enseignement religieux durant son enfance, gagné ensuite aux idées philosophiques, pour être enfin pénétré par le mysticisme.

Molana s'efforce dans ses poèmes de proposer un art de vivre. Sa philosophie est faite d'un mélange subtil de de stoïcisme et de désir d'avoir une âme pure : il convient d'élever l'âme tout en évitant les excès, de tenir compte des autres en refusant démesure, hypocrisie, mensonge et... Nombreux sont les exemples que l'on peut citer pour illustrer cette mentalité à

partir de ses œuvres. En troisième tombe de son Masnavî Maanavî, il met en scène l'histoire d'un loup qui se jette dans une cuve de couleur et après en être sorti, en voyant sa peau multicolore, il a prétendu être un paon. Mais les autres loups sachant sa vraie nature, lui ont demandé de faire la roue en tant qu'un paon. Mais il ne pouvait pas, donc il a répondu : je n'ai aucune expérience dans ce domaine. Ils lui ont demandé de chanter comme un paon. Et puisqu'il s'est trouvé incapable de faire tout ce que les oiseaux accomplissent, il a compris qu'il s'est fait construit une fausse personnalité"(14). La leçon morale est transparente.

4 - Les éternels défauts de la nature humaine :

La lecture des certains poèmes de Molana peut fournir un répertoire des différents vices et travers l'âme humaine, ridiculisés ou simplement exemplifiés dans les poèmes allégoriques. Tantôt Molana en fait la satire, tantôt il se contente d'en montrer les mauvaises conséquences ou mêmes seulement de les mettre en scène pour les donner en contre-exemple à son lecteur.

Bien souvent, les recommandations pratiques de Molana entretiennent un grand rapport avec les normes morales. Elles ont beau correspondre à l'attitude morale islamique. Dans la plupart de ses poèmes allégoriques, en inspirant des conseils religieux, il appelle son lecteur à purifier l'âme.

D'après les préceptes de Molana, la vraie valeur d'un homme se juge par la purification de son cœur et son âme ; c'est elle qui nous approche à la source éternelle de l'existence et de la vie (Dieu) ; C'est pourquoi ; pour lui rien ne la vaut ; pour illustrer bien ce qu'on vient d'affirmer, nous allons citer une histoire de Masnavî Maanavî : "Les peintres chinois et romains, chacun prétendait être plus habiles que l'autre. En mettant à leur disposition une chambre, le roi leur a demandé de peindre. Tous les deux se sont mis à travailler. Chacun tentait de sa façon. Les chinois demandaient sans relâche les diverses couleurs. Mais

les romains, en fermant la porte de la chambre, n'ayant utilisé aucune couleur, ils ont poli le mur. Après avoir passé quelques jours, le roi a visité les deux chambres en tant que juge. La peinture des chinois lui a plu, mais ce qui a attiré son attention et son admiration, c'était le mur poli et pur de la chambre des romains qui reflétait la lumière et toutes les images ainsi que toutes les beautés"(15).

Selon le poète, ceux qui ne s'occupent qu'à leurs apparences, en ignorant la purification du cœur et de l'âme, ne sont jamais capables de trouver l'idéal absolu et de contempler les beautés du monde.

Autrement dit ; il conseille à son lecteur de purifier son âme en se délivrant des défauts de la nature humaine : la vanité, l'avidité, l'ingratitude et l'ambition et tous ce qui perturbent l'âme humaine. En méprisant le monde terrestre, Molana reproche la cupidité tout en conseillant d'élever fortement l'âme et de négliger le corps. Cela ne signifie pas d'affaiblir volontairement le corps, mais cela veut dire qu'il ne faut pas s'attacher aux éléments éphémères d'ici-bas tels que ; richesse, réputation, statut social(16):

"C'est quoi le monde ?
Oubliant Dieu tout en se noyant dans l'amour de la femme, de l'enfant et de l'argent".

Certaines valeurs morales dont Molana fait l'éloge sont les suivantes : sympathie, générosité, charité, sincérité, justice, modestie, modération, impatience, respect envers les parents et sobriété. Parmi lesquelles, nous allons étudier quelques-unes :

Selon lui, la dignité humaine et l'altruisme constituent les moyens les plus efficaces et les plus sûrs pour arriver à la perfection ; grâce à la modestie et à l'humilité, l'homme se délivre du monde terrestre, à l'origine de tous les maux, et se croit plus digne que de se livrer à la vie mondaine.

A travers ses poèmes, Molana fait l'éloge également de la sympathie et fraternité. D'après les psychologues, "ces qualités

sont des habilités par les quelles on peut mieux connaître les autres et par là, on peut contempler l'univers de leurs yeux"[17].

La solidarité est un comportement généreux, d'aide et d'échange dans une société humaine où chacun doit penser à autrui. Selon le poète persan, les difficultés et les situations désagréables de la vie du genre humain suscitent la pitié et la sympathie des autres. Et cela crée un sentiment de fraternité et de solidarité. Le vers suivant en est l'illustre exemple, à travers cette illustration, l'auteur tente de démontrer que les honnêtes hommes en voyant la misère de leur semblable participent à leur chagrin[18]:

"Laisse le tyran et aie de la pitié des pauvres
O les pauvres. L'être humain ressentit de la pitié envers les misérables".

Dans un autre vers, il considère la sympathie comme un élément qui naît de la connaissance du mal et des souffrances d'autrui[19]:

"La cécité, le boitement, la souffrance et le mal
Suscitent la pitié de l'homme".

Ici, nous citons quelques conseils de Molana[20] :

- Sois comme l'eau pour la générosité et l'assistance.
- Sois comme le soleil pour l'affection et la miséricorde.
- Sois comme la nuit pour la couverture des défauts d'autrui.
- Sois comme la mort pour la colère et la nervosité.
- Sois comme la terre pour la modestie et l'humilité.
- Sois comme la mer pour la tolérance.
- Ou bien parais tel que tu es ou bien sois tel que tu parais.

Il est de notoriété publique qu'une large partie de ses vers et ses fables s'est basée sur des préceptes moraux et religieux, parfois le poète ne révèle pas manifestement ses intentions moralisantes sous couvert d'un vers ou d'une fable, bien que ses thèmes soient axés sur ces principes.

La plupart des auteurs iraniens se sont inspirés, depuis longtemps, de deux principales sources d'inspiration (à savoir le

Coran ainsi que la Tradition). Du moment que les paroles divines comportent de vrais messages de vie, Molana les a intégrées dans le cadre de ses poèmes pour exhorter ainsi le lecteur à dire la vérité ; ce qui se rencontre dans la plupart de ses œuvres, il a su avec éloquence exprimer le message divin sous couvert d'un poème. Autrement dit ; cette brève étude nous a permis de saisir le regard religieux du poète dans sa poésie.

De par la pénétration de ses idées religieuses et ses pensées mystiques, on peut bien prétendre, à juste titre, que Molana est l'un des plus éminents poètes religieux de la littérature persane. Et la qualité la plus importante de Molana est son regard à la morale, ce qui prend son origine dans ses convictions religieuses, lesquelles ont joué un rôle considérable dans la formation de ses œuvres, notamment Masnavi. Ce dernier évoque par métaphores et allégories les enseignements édifiants divins sur le fond de la pensée gnostique, ainsi que les préceptes moraux et religieux qui tous sont presque cités à travers ce monument de la littérature persane. Dans l'univers de Molana, le lecteur se trouve confronté à une négation de la vie terrestre. Et la mort lui permet d'atteindre son objectif : La délivrance de l'âme.

En effet, le poète et le maître mystique, Molana possède cette connaissance fondamentale selon laquelle l'âme préexiste à l'engendrement de l'homme et qu'elle survit à la disparition de celui-ci. C'est ainsi qu'à l'instant de la mort, l'âme se délivre.

Notes :

1 - Molana : Fihi-mâ-Fihi, Ed. Amirkabir, Téhéran 1385, pp. 135-140.

2 - Sourate Les Croyants, verset 62.

3 - Animarie Chimelle : Tu es le feu et je suis le vent, traduit par Freidoun Badreii, Ed. Tous, Téhéran 1377, p. 81.

4 - Arastou : Métaphysique, Ed. Hekmat, Téhéran 1379, p. 409.

5 - Saleh Hasanzadeh : Le regard que porte Molana sur Dieu, le monde et les hommes, Ed. Revue de l'Université Chahid Beheshti, Téhéran 1388, p. 107.

6 - Molana : Masnavî, Ed. Kanoune entesharate elmi, Téhéran 1357, p. 904.

7 - Sourat Yacine, verset 53.

8 - Molana : Masnavî Maanavî, pp. 3519-3522.
9 - Shahbaz Mohseni : Mort aux yeux de Molana, Ed. Revue de l'Université Azad Sannandaj, 1391, N° 13, p. 130.
10 - Molana : op. cit., pp. 3441-3443.
11 - Ibid., pp. 3496-3453.
12 - Ibid.
13 - Ibid., pp. 3496-3453.
14 - Ibid., p. 3514.
15 - Ibid.
16 - Ibid.
17 - Hedayatollah Sotudeh : Psychologie sociale, Ed. Avaye Nour, Téhéran 1385, p. 106.
18 - Ibid., p. 474.
19 - Ibid., p. 3282.
20 - Cf. http://fr.wikipedia.org

Références :

* - Le Coran.
1 - Arastou : Métaphysique, Ed. Hekmat, Téhéran 1379.
2 - Chimelle, Animarie : Tu es le feu et je suis le vent, traduit par Freidoun Badreii, Ed. Tous, Téhéran 1377.
3 - Hasanzadeh, Saleh : Le regard que porte Molana sur Dieu, le monde et les hommes, Ed. Revue de l'Université Chahid Beheshti, Téhéran 1388.
4 - Mohseni, Shahbaz : Mort aux yeux de Molana, Ed. Revue de l'Université Azad de Sannandaj, 1391, N° 13.
5 - Molana : Fihi-mâ-Fihi, Ed. Amirkabir, Téhéran 1385.
6 - Molana : Masnavî, Ed. Kanoune entesharate elmi, Téhéran 1357.
7 - Sotudeh, Hedayatollah : Psychologie sociale, Ed. Avaye Nour, Téhéran 1385.



Revue Annales du patrimoine, N° 14, 2014, pp. 19 - 36
ISSN 1112-5020

Histoire d'un texte
le Kitâb al Imtâa wal muânasa d'Abû Hayyân

Dr Faisal Kenanah
Université de Caen, France

Résumé :

En étudiant le Kitâb al-Imtâ wa-l-muânasa d'Abû Hayyân et les études qui y ont été consacrées, cet article se veut montrer le contexte de l'historicité de ce texte littéraire médiéval, à caractère encyclopédique, ainsi que les conditions qui ont poussé l'auteur à réaliser cette composition d'adab. Cette dernière, à l'origine une conversation orale, prend une forme de muthâqafa (quête des connaissances). Il est question également d'aborder l'édition de cet ouvrage ainsi que les différentes et multiples traductions proposées par divers chercheurs. Cette œuvre a traversé, en effet, plusieurs étapes avant de nous parvenir en l'état actuel.

Mots-clés :

Kitab, Abu Hayyan, littérature médiévale, adab, culture.



Story of a text
The Kitâb al Imtâ wal muânasa of Abu Hayyân

Dr Faisal Kenanah
University of Caen, France

Abstract:

By studying Abû Hayyân's Kitâb al-Imtâ wa-l-muânasa and the studies devoted to it, this article aims to show the context of the historicity of this medieval literary text, of an encyclopedic nature, as well as the conditions which pushed the author to realize this composition of adab. The latter, originally an oral conversation, takes the form of muthâqafa (quest for knowledge). It is also a question of approaching the edition of this work as well as the different and multiple translations proposed by various researchers. This work has gone through several stages before reaching us in its current state.

Keywords:

Kitab, Abu Hayyan, medieval literature, Adab, culture.



Le Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa se distingue des autres

Publié le : 15/9/2014
faisal.kenanah@unicaen.fr

ouvrages d'Abû Hayyân, de par sa nature. C'est en effet un ouvrage, au sens moderne du terme, à caractère encyclopédique représentant la vie intellectuelle, sociale et politique du IV^{e}/X^{e} siècle sous l'aspect d'une série d'entretiens nocturnes entre un vizir, avide et féru de connaissances, et un homme de lettres, très au fait des sciences de son temps.

L'intérêt de l'œuvre réside dans le fait que sa rédaction incarne l'une des étapes les plus importantes de la vie de notre auteur. En parcourant l'ouvrage, nous découvrons la vaste culture d'Abû Hayyân et ses diverses préoccupations, qui reflètent de la vie intellectuelle de son époque.

Si nous cherchons à connaître l'origine de cette composition littéraire, nous devons nous référer au passage suivant, passage tiré de ce même ouvrage :

"En outre, je ferai ce que tu m'as demandé en rapportant tout cela. Cependant, l'étude à l'improviste de ce sujet est à l'heure actuelle pénible et difficile après le déroulement des entretiens nocturnes. Si tu le permets, je rassemblerai tout dans une épître qui contiendra le subtil et le vénérable, le doux et l'amer, le tendre et le rêche, l'aimable et l'odieux... car il se peut que cette quête des connaissances demeure et soit rapportée, et qu'en cet acte soit préservé un bon souvenir... même si cela contient des éléments nombreux et différents, complexes et étranges dont certains d'entre eux font bouillir le sang retenu, l'âme précieuse qui se démène pour lui ; l'obscurité se réduit avec lui, et on ne s'en contente pas par effort minimal sans effort maximal. On y trouve également autre chose, (des éléments) qui font sourire, amusent l'esprit, invitent à la raison, prodiguent un conseil, appuient la sacralité, lient l'alliance, diffusent la sagesse, honorent l'ardeur, fécondent l'intelligence, accroissent la compréhension et la civilité, ouvrent la voie du succès et de la prospérité, font valoir la marchandise des gens de science au marché qui n'est pas achalandée, réveillent les yeux endormis, mouillent l'outre usée et déchirée, humidifient l'argile

sèche, et seront une raison forte de mieux être et de vie agréable"[1].

Cet extrait situé dans l'introduction du Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa semble livrer une des clefs de l'intention du projet de l'auteur, Abû Hayyân al-Tawhîdî. L'objectif est décrit : celui de rapporter "tout" à un ami, par écrit. Ce "tout" n'est finalement qu'une "muthâqafa" (quête des connaissances) qui contient de nombreux aspects culturels. Abû Hayyân semble avoir tracé sa visée dans ce projet de composition malgré toutes les difficultés qu'il a pu rencontrer.

Il est en effet évident que l'ouvrage d'Abû Hayyân aborde plusieurs sujets, de caractère encyclopédique, puisque la nature de la conversation orale exige que l'on parle de tout. Nous serions donc face à un compte rendu oral mis à l'écrit.

Il s'agira pour nous de tracer l'histoire du Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa afin de saisir les enjeux qui se cachent derrière cette composition littéraire, tout en soulignant les liens entre les protagonistes. Il nous faudra donc faire apparaître les motifs et les contraintes de la rédaction : le choix d'un projet écrit peut se comprendre par la volonté de rédiger un texte d'adab.

Dans cet article, nous nous attacherons à étudier le cadre général du Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa en deux temps afin d'en éclaircir et d'en établir le contexte.

La première idée directrice que nous étudierons consistera à faire la lumière sur l'historicité de l'ouvrage afin de saisir le fond de cette composition littéraire. Nous nous efforcerons de montrer que le Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa a traversé plusieurs phases avant de nous parvenir dans son état actuel.

Ainsi, l'ouvrage sur lequel porte notre étude est apparu à l'époque où l'on composait des Maqâmât (Séances), et où l'on emplissait les ouvrages de nombreux entretiens nocturnes, de légendes, de contes et de récits. Cette œuvre est donc à classer parmi les textes qui ont adopté le discours narratif et qui ont fait appel à de nombreux "akhbâr" et autres récits pour leurs

différents thèmes. L'étude de l'œuvre nous oblige à nous arrêter sur la nature du message que l'auteur transmet, et ceci à travers la manière dont le texte est reproduit et sur son état final, afin de découvrir son organisation précise, la perfection de sa rédaction, pour mieux en connaître la spécificité. Ce texte est finalement le résultat concret, organisé et conscient qui tire son existence de sa nature propre : puisqu'il est fait de paroles et que la logique de celles-ci exige un enchaînement selon l'ordre chronologique, il résulte de cet enchaînement que chacun des éléments du texte occupe une place primordiale, et que ces éléments apparaissent en suivant une certaine organisation.

1 - L'édition d'Ahmad Amin :

Nous nous sommes référés, pour notre étude, à la deuxième édition d'Ahmad Amin et d'Ahmad al-Zayn, rééditée en trois tomes en 1953 au Caire. Ces deux éditeurs nous indiquent dans leur introduction qu'ils ont adopté les deux manuscrits d'Abû Hayyân pour réaliser et mettre au propre l'ouvrage d'al-Imtâa wa-l-muânasa : "Quant au premier exemplaire, il est complet et est constitué de cinq parties… mais les deux manuscrits contiennent de graves incohérences quant aux ajouts, aux omissions et aux falsifications… Le défunt Ahmad Zakî Bâchâ a photographié ce premier exemplaire de la bibliothèque du palais de Top Kapi à Istanbul"(2).

Les deux éditeurs ajoutent que "le deuxième exemplaire est un exemplaire photographié et emprunté de l'original à Milan, mais qu'il est incomplet. Il est constitué de trois parties… Cet exemplaire est resté encombré de fautes et d'erreurs"(3).

Selon Al-Tâhir Ahmad Makki, le critique Ihsân Abbâs, a exprimé sa défiance quant à la réalisation du Kitâb al-Imtâa. Après avoir pris connaissance du manuscrit qui se trouve à la bibliothèque Ambrosiana de Milan, il a pu apprécier que les nombreuses notes et ajouts qui le composaient pouvaient fournir matière à éclairer davantage l'œuvre d'al-Imtâa(4).

Cela signifierait que la présente édition aurait besoin d'être

réexaminée afin d'en explorer intégralement la matière, et de prendre conscience des erreurs commises par les prédécesseurs. Or, nous savons qu'il existe également une partie d'un autre manuscrit signalée par Abd al-Razzâq Muhiyy al-Dîn, mais selon lui : "l'orientaliste Margoliouth a consulté une copie du premier tome qui se trouve à Bagdad"(5).

Par ailleurs, les deux éditeurs ont ajouté une introduction à certaines nuits et ont subdivisé chaque nuit du premier tome en différents thèmes numérotés(6). Ils ont ainsi introduit un prologue à la 30e nuit(7) alors qu'il n'existait pas, dans les manuscrits qu'ils ont adoptés, d'indications pour cette nouvelle nuit(8).

La mention du troisième livre quant à elle, figure deux fois dans un seul et même tome. Nous la trouvons à la fin de la 28e nuit : "le troisième tome du Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa"(9).

Les deux éditeurs notent également que, dans le cours de la 31e nuit du deuxième tome on lit : "Le deuxième tome du Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa d'Abû Hayyân al-Tawhîdî s'achève conformément à notre organisation..." Le troisième tome le suit et s'ouvre sur : "Puis la conversation s'est engagée sur le sujet des hôtes et convives"(10).

La mention du troisième tome apparaît une deuxième fois après vingt-six autres pages consacrées à l'index des thèmes du deuxième tome. Ce désordre dans la subdivision des nuits soulève, selon nous, un problème d'organisation.

Si les deux éditeurs signalent des ajouts et des omissions, nous en ignorons les limites. Cela signifierait donc que le premier manuscrit ne serait pas complet puisque celui de Milan contient, selon Ihsân Abbâs, bien plus d'informations et d'éléments que ceux fournis par Ahmad Amin et Ahmad al-Zayn.

Pour l'heure, nous ne pouvons que constater que l'ouvrage que nous avons entre nos mains aujourd'hui ne nous est pas parvenu tel qu'Abû Hayyân l'avait rédigé. Voyons maintenant si le titre même de l'œuvre a soulevé diverses interprétations et variantes.

2 - Réflexion sur le titre "de multiples traductions" :

Nous allons à présent étudier les significations et relever les traductions du titre données par certains chercheurs afin de déterminer la relation entre le titre et le contenu de l'ouvrage.

Marc Bergé, dans Bulletin d'études orientales, tome XXV, a consacré une courte étude à l'œuvre d'Abû Hayyân al-Tawhîdî, sous le titre de "Genèse et fortune du Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa d'Abû Hayyân al-Tawhîdî". Il a apporté une explication aux deux termes d'al-imtâa wa-l-muânasa que nous tenons à citer : "Le mot Imtâa que nous pourrons traduire par "plaisir", ou "jouissance"..., n'en couvre pas moins tout le contenu du Kitâb al-Imtâa, en insistant sur le plaisir intellectuel lié au développement des thèmes les plus variés"(11).

Il poursuit : "De son côté, le mot "muânasa" exprime ici "l'intimité", "la familiarité", "la sympathie" qui existent entre ceux qui mettent en commun leurs richesses intellectuelles dans le cadre de cette forme de vie sociale que représente le majlis (cercle) propre à une personnalité telle que celle d'un vizir"(12).

Dans sa thèse "Récit et discours dans le Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa d'Abû Hayyân al-Tawhîdî", Aïcha Bayoudh a adopté une approche plus lexicale du titre d'Abû Hayyân al-Tawhîdî : "al-Imtâa, serait le nom dérivé des racines "ma-ta-a" dont le signe linguistique désigne la jouissance et le plaisir… Ainsi, l'Imtâa… s'associe au terme muânasa, qui lui, dérive des racines "a-na-sa", se sentir en sécurité"(13).

En outre, selon Ibn Manzûr, nous trouvons dans son Lisân al-arab que le mot "imtâa" vient du verbe "mataa" : "l'homme se réjouit. On dit que tout ce qui est bon, réjouit (matua) et est réjouissant (mati)"(14).

Quant au mot "muanasa", il est l'opposé de "wahcha" : solitude, tristesse et absence de société. Il trouve son origine dans les verbes "anasa, anisa, anusa et ânasa" : "être sociable, s'habituer à quelqu'un et devenir familier avec lui". Les trois composants "al-anasu wa l-unusu wa l-insu" désignent une vie

sociale, une familiarité et une sérénité.

Quant à la traduction même du titre, Pierre-Louis Reymond se propose de le traduire par : "La saveur du plaisir de se trouver en société agréable"(15).

Dominique Mallet dans son article "La volière d'Abû Hayyân" donne la traduction "L'agrément du plaisir cultivé et la jubilation de se trouver en agréable compagnie"(16).

Ibrahim al-Kilani, dans son livre Abû Hayyân al-Tawhîdî, essayiste arabe du IV^e siècle de l'Hégire (X^e siècle) propose la traduction "la délectation et l'agrément"(17).

Quant à Frédéric Lagrange, dans sa traduction de l'œuvre d'Abû Hayyân al-Tawhîdî La satire des deux vizirs, il traduit le titre d'al-Imtâa wa-l-muânasa par "Le plaisir offert et la sociabilité partagée"(18).

Enfin, dans son article intitulé "La nuit inaugurale de Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa d'Abû Hayyân al-Tawhîdî : une leçon magistrale d'adab", Salah Natij traduit le titre de l'ouvrage par "Le livre des conversations instructives et sociables"(19).

Comme nous pouvons le constater, le titre de cette œuvre a donné plusieurs traductions possibles. Pour notre part, nous jugeons bon de conserver le titre original en arabe sans essayer de l'interpréter laissant ainsi le lecteur déterminer à travers sa lecture le(s) sens possible(s) qu'il peut lui attribuer.

A travers les significations d'al-Imtâa wa-l-muânasa, les quarante nuits de l'ouvrage d'Abû Hayyân se déroulent dans ce même cadre afin d'apporter le plaisir et la sociabilité aux membres de l'auditoire. Chaque nuit entretenue avec le vizir porte en elle des images claires et occupe un cadre temporel et spatial. Elle a également des variétés particulières quant à ses exemples, ses personnages, ses événements et ses détails.

Abû Hayyân a certes voulu que son œuvre porte le titre de "al-Imtâa wa-l-muânasa" comme pour prouver que ces questions intellectuelles portent dans leurs profondeurs un plaisir offert et une aimable compagnie. La question en effet, qui se pose est de

savoir : qui a donné du plaisir à l'autre ? Abû Hayyân ou le vizir ? La satisfaction n'a-t-elle pas été éprouvée que d'un seul côté ?

En tout état de cause pour Abû Hayyân et le vizir, ces "noms d'action" énoncent fondamentalement l'idée d'une entente parfaite entre les deux protagonistes. D'ailleurs, le vizir Ibn Saadân mentionne dans la 9e nuit, l'expression majlis al-imtâa wa-l-muânasa (le cercle d'al-imtâa wa-l-muânasa). Cette expression renvoie à une idée de communication orale, puisque le terme majlis désigne tout d'abord un lieu, lieu où l'on s'assoit et discute sur divers sujets. D'ailleurs Marc Bergé montre que : "Ce cercle porta, à l'occasion, le nom de "majlis al-imtâa wa-l-mu'ânasa", comme l'indique Al-Tawhîdî lui-même (Imtâa, I, 157, l. 18). Il y a donc identité de nom entre l'ouvrage d'al-Tawhîdî et le majlis du vizir, sans que nous sachions à qui revient l'initiative de ce choix".

Quelle est la limite de la concordance entre le titre et sa matière ? Le titre présente-t-il le développement d'une réflexion ou un couronnement de la matière débattue ?

Si un lecteur arabophone non spécialisé, en découvrant l'ouvrage, se contente d'en lire le titre "al-Imtâa wa-l-muânasa", son imaginaire le renvoie à des aspects érotiques. Car, le sens premier du mot imtâa est "plaisir et jouissance", et celui du mot muânasa, "la compagnie intime". C'est pourquoi, le titre, au premier abord, ne semble pas correspondre tout à fait à son contenu. Et c'est pour cette raison que les chercheurs qui ont proposé des traductions à ce titre, ont eu recours à des titres explicatifs afin de déterminer le contenu de l'ouvrage.

Ainsi, il est difficile de donner une traduction mot à mot du titre sans faire appel à des tournures explicites.

Au dire de l'auteur lui-même, des témoignages du vizir, aux impressions de tout lecteur spécialiste de la littérature classique, nous démontrerons le contraire, c'est-à-dire que le titre est en totale harmonie avec son contenu, car nous entendons par les deux termes imtâa et muânasa, "un plaisir et une sociabilité

intellectuels".

Le fait que le vizir offre à Abû Hayyân al-Tawhîdî l'occasion de déverser la richesse de ses pensées et de son intelligence, crée en lui un sentiment de plaisir et de satisfaction. Quant à Abû Hayyân, qui aborde plusieurs sujets, il est déterminé à profiter d'une sociabilité si désirée et répond enfin à la pleine satisfaction du vizir. Car cette satisfaction repose sur l'échange mutuel, même si, extérieurement, elle semble avoir pour projet de contenter l'un des symboles du pouvoir, représenté par le vizir. Et al-Imtâa dépend de l'immense savoir qu'Abû Hayyân transmettra au cercle du vizir. Abû Hayyân a l'honneur de servir le vizir, d'entretenir de bons rapports avec lui et d'avoir sa faveur. Le vizir lui-même affiche le désir de sa compagnie : "j'ai désiré ardemment ta présence pour nous entretenir et avoir une aimable compagnie"[(20)].

Nous devons également signaler le jugement d'al-Qiftî à propos de la description de l'ouvrage : "en vérité c'est un livre intéressant pour celui qui participe aux diverses branches de la science. Car ce livre a abordé de nombreux sujets et les a traités avec minutie"[(21)].

L'auteur, par ce titre, spécifie donc la catégorie de lecteur qui peut s'intéresser à la matière de cet ouvrage. Tout lecteur ne peut pleinement savourer l'ouvrage lorsqu'il le lit, car il a besoin d'un bagage de connaissances suffisant pour être en harmonie avec la matière du livre et en tirer avantage.

Abû Hayyân confirme cette réalité lorsqu'il signale que les conceptions de la pensée et de la connaissance ne sont pas une substance solide qui provoque l'ennui. Au contraire, la matière de l'ouvrage est intéressante pour des individus ayant acquis un niveau culturel élevé et précis qui leur permet d'affronter toutes sortes de savoirs.

Cette approche de connaissance qui nous dévoile quels étaient le niveau et la valeur intellectuels des conversations et des discussions, s'affirme par les interrogations du vizir qui

reflètent un savoir profond, savoir qui nous pousse à nous informer sur sa personnalité. Nous sommes dans "al-Imtâa" à la fois devant un locuteur et un interlocuteur exemplaire. En outre, le cercle du vizir n'est pas de ceux où l'on entend des paroles oiseuses ou des conversations futiles, mais c'est un majlis qui a un trait particulier, caractéristique qui nous fait part de la préoccupation d'un vizir cultivé et d'un homme lettré unique, écrivain d'une grande connaissance[(22)].

3 - Origine du Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa :

Nous avons l'habitude de trouver dans les œuvres d'Abû Hayyân al-Tawhîdî des indications chronologiques qui peuvent embrasser une période d'environ quinze ans, comme par exemple dans al-Basâir wa-l-dhakhâir (Vues des anciens et pensées des sages) et les Muqâbasât (Entretiens). Ces indications sont les preuves que ces ouvrages n'ont pas été réalisés d'emblée ni sur une courte durée[(23)], mais au contraire qu'ils sont le fruit de savoirs, de connaissances et de différents témoignages qu'Abû Hayyân al-Tawhîdî a rencontrés sur plusieurs années. Il rassemble par la suite toutes ces expériences dans une forme finale après les avoir minutieusement étudiées.

Le Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa a-t-il pu être rédigé de manière définitive d'emblée ou a-t-il été remanié, modifié avec précision comme les deux autres ouvrages indiqués ci-dessus ?

En effet, de nombreux indices dans al-Imtâa wa-l-muânasa nous renvoient à différentes dates. La dernière remonte à l'année 370/980, date à laquelle Abû Hayyân rentre de Rayy, dépité du vizir bouyide Ibn Abbâd.

Dans l'édition manuscrite de Milan, les deux éditeurs, Ahmad Amîn et Ahmad al-Zayn, indiquent à la fin du premier tome du Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa que : "cette épître a été rédigée au mois de rajab 374/984"[(24)].

Cette date nous met sur la voie pour découvrir à quelle période l'ouvrage a vu le jour, et quel vizir Abû Hayyân a pu fréquenter. Il s'agirait, en effet, du vizir Ibn Saadân qui était au

service de Samsâm al-Dawla entre 373-375/983-985. D'autre part, l'épître par laquelle Abû Hayyân al-Tawhîdî termine son dernier tome, indique que l'ouvrage a été intégralement achevé avant la mort du vizir, car il y déclare : "Rappelle au vizir ma personne, mentionne-lui sans cesse mon nom à ses oreilles, récite-lui quelques-uns de mes remerciements et pousse-le à faire mon bien"(25).

Avant d'entrer dans le détail, nous devons rappeler les conditions qui ont permis à Abû Hayyân de pénétrer dans le cercle du vizir, et comment cet accès lui a été accordé après avoir subi plusieurs fois des échecs dans le passé.

Ce sont les besoins moraux et matériels qui l'ont poussé à se déshonorer maintes fois près du seuil des "Grands". Il n'a donc pas pu obtenir ce qu'il désirait pour des raisons que certains ont tenté de justifier. Mais ce qui est important pour nous ici est de savoir que, bien qu'il ait éprouvé les douleurs de la déception, il n'a jamais perdu espoir. Dès son retour à Bagdad en 358/968, il retrouve son ami Abû l-Wafâ, et cela fut "la rencontre la plus heureuse"(26).

Abû Hayyân se plaint de sa situation et demande de l'aide auprès d'Abû l-Wafâ qui n'hésite pas à lui tendre la main : "Et je t'ai promis d'améliorer ta situation avec une ferme intention"(27).

Poussé par le besoin et la nécessité, Abû Hayyân avait conscience de la faille qui touchait ses valeurs morales et ses mœurs. Il l'annonce lui-même par allusion ou par déclaration, car la quête de la nourriture ne peut s'obtenir : "Que par le fait d'abandonner sa foi, corrompre ses vertus, perdre son respect, fatiguer son corps, digérer l'amertume, supporter la peine, souffrir la privation, résister à toutes sortes de tourments"(28).

C'est ainsi, et grâce à son ami, qu'Abû hayyân al-Tawhîdî a pu pénétrer dans le majlis du vizir Ibn Saadân. C'est seulement quand le protecteur et ami, Abû l-Wafâ, a demandé à Abû Hayyân de lui transmettre sur un ton menaçant les entretiens nocturnes(29), et quand Abû Hayyân, suite à cette demande, s'est

proposé de les transmettre par écrit, que les nuits commencèrent à être fixées graphiquement et que l'expression "majlis al-Imtâa wa-l-muânasa" prit ainsi le nom de "Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa" qui signifie "livre écrit ou livre". Les deux éditeurs Ahmad Amîn et Ahmad al-Zayn l'ont intitulé dans leur édition "kitâb".

Abû Hayyan et le vizir sont donc tous deux des bénéficiaires. L'un a réalisé son rêve de fréquenter les majlis, l'autre a réussi à se renseigner sur ce qu'il cherchait. Quant à Abû l-Wafâ, il reste l'intermédiaire, l'axe de meule de ce projet. Il est certes l'initiateur et c'est à lui aussi que reviennent les résultats. Abû l-Wafâ a eu finalement raison de menacer Abû Hayyân al-Tawhîdî pour qu'il l'informe de ses entretiens avec le vizir, car l'ouvrage, d'un simple échange oral s'est transformé en un véritable écrit.

Nous constatons à travers l'introduction de l'ouvrage d'Abû Hayyân al-Tawhîdî, et quand celui-ci adressait ses paroles à Abû l-Wafâ, et notait le déroulement de leurs échanges, qu'Abû Hayyân s'isolait avec le vizir. Car Abû l-Wafâ lui dit : "Méritais-je de ta part, dans tous ces motifs que je viens d'énumérer et ceux semblables que je n'ai pas cités ici par crainte de m'attarder, que tu t'isoles avec le vizir, que Dieu prolonge ses jours, des nuits durantes, consécutives, que tu lui parles alors de ce que tu aimes et de ce que tu veux, que tu lui livres ce que tu souhaites et ce que tu choisis, et que tu lui rédiges billets sur billets ?"(30).

Malgré ses grands espoirs et les promesses qui lui ont été faites, Abû Hayyân al-Tawhîdî n'a pas atteint son but. Nous ne savons si cela relève d'un échec de sa relation avec le vizir ou avec Abû l-Wafâ, ou bien s'il s'agit davantage d'une non adaptation, d'une non intégration à la vie du pouvoir, ou plutôt, si cela ne découle pas tout simplement de la malchance(31).

Nous venons d'établir rapidement l'histoire du Kitâb al-imtâa telle qu'elle a été décrite par l'auteur lui-même et les deux éditeurs Ahmad Amin et Ahmad al-Zayn dans leur introduction. Au final, plusieurs phases doivent être distinguées dans la composition de cette œuvre :

1 - La première couvre les entretiens passés avec le vizir sans l’intervention d’Abû l-Wafâ. Ces entretiens demeurent ou non entièrement confiés à la mémoire. Ce fait explique que le contenu de ces entretiens n’était pas au départ destiné à être rapporté à nouveau, c’est-à-dire qu’Abû Hayyân n’avait peut-être pas l’intention de révéler un jour ses entretiens avec le vizir par écrit. A mesure que les entretiens nocturnes se succèdent, ils prennent place dans des ensembles de longueur très variable que l’on nommera bientôt nuit, notion ou terme que l’on retrouve déjà dans un autre ouvrage célèbre, Les Mille et une nuits.

Le projet de texte écrit existe sans doute chez Abû Hayyân bien avant l’intervention et la menace de son protecteur Abû l-Wafâ. Il se peut qu’il ait eu l’idée ou l’intention de composer à la fin de ses entretiens nocturnes avec le vizir Ibn Saadân une épître semblable à celle de La satire des deux vizirs[32]. C’est, semble-t-il, après l’installation d’Abû Hayyân chez le vizir que surgissent le doute, la colère et la menace d’Abû l-Wafâ qui réclame le compte rendu de ce qui se déroule entre Abû Hayyân et le vizir.

Ce besoin chez Abû l-Wafâ de savoir tout sur ces entretiens provient peut-être d’une jalousie. Abû Hayyân répond favorablement à son ami et protecteur et s’en fait presque un devoir.

2 - La deuxième phase débute avec la menace d’Abû l-Wafâ et son exigence de tout connaître. Abû Hayyân se trouve face à un ami puissant et capable de retourner sa situation. L’inquiétude s’empare de son esprit et lui impose l’obligation de s’exécuter à la demande de ce protecteur sans poser de questions. Abû Hayyân soumet lui-même l’idée à Abû l-Wafâ de lui rapporter les entretiens par écrit. Cette entreprise qui s’opère à son initiative reste d’ordre personnel et ne semble pas avoir été imposée par Abû l-Wafâ, puisqu’Abû Hayyân lui dit : "Si tu le permets, je rassemblerai tout dans une épître"[33]. Cela renforce notre hypothèse qui montre qu’il avait déjà ce projet à l’esprit.

Abû Hayyân se trouve donc devant deux obligations, deux

projets difficiles et décisifs : répondre aux exigences du vizir et satisfaire son protecteur. Il doit procéder à un effort de mémorisation pour rapporter tout par écrit, entreprise exigeante, et enfin réaliser son ouvrage, "car il se peut que cette muthâqafa (quête des connaissances) demeure et soit rapportée"(34).

3 - C'est après la mort d'Abû Hayyân que nous pouvons placer la troisième phase de l'histoire du Kitâb al-Imtâa.

La composition d'Abû Hayyân (lui-même avait dû modifier, corriger, supprimer, ajouter des éléments), l'existence de plusieurs exemplaires, ont très certainement entraîné une manipulation de la part des copistes. Même si cette manipulation a peut-être été superficielle, sans toucher au fond du contenu, nous devons la prendre en compte dans la structure de l'ensemble de l'ouvrage. Enfin, les deux éditeurs Ahmad Amin et Ahmad al-Zayn eux aussi ont procédé à des changements, corrections et explications.

Plusieurs siècles séparent donc la date de la composition de l'ouvrage par Abû Hayyân de la date de son édition par Ahmad Amin(35). Ce dernier montre dans l'introduction au Kitâb al-Imtâa l'existence des deux manuscrits(36).

Nous comprenons ainsi que trois phases, correspondant chacune à une étape, ont pu être dégagées. Il en résulte donc que le Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa, loin d'être à considérer comme une œuvre fixée définitivement, s'est construit au fil des siècles. Cette notion d'évolution est l'une des caractéristiques de son histoire rédactionnelle.

Au terme de cette étude, nous nous sommes attachés à préciser l'historicité de l'ouvrage. Nous avons pu ainsi étudier le contexte de la composition à partir des éléments dont nous disposions que ce soit des témoignages, des fragments d'historiens, des propos de l'auteur lui-même ou encore des points de vue des deux éditeurs. Leur examen montre que des entretiens nocturnes oraux ont été mis par écrit par la volonté d'Abû Hayyân au IVe/Xe siècle et non par une autorité extérieure

représentée par la personne d'Abû l-Wafâ, comme cela est admis chez certains chercheurs.

Il a été question aussi de savoir si les manuscrits avaient été remaniés ou modifiés avant de nous parvenir dans l'état actuel, et définir ce que l'on entend par les deux termes composant le titre, Imtâa et muânasa, tout en faisant part de notre difficulté éprouvée face à la traduction de ce titre trompeur aux yeux d'un lecteur non spécialiste. Force est de constater que plus l'on progresse dans la lecture de l'ouvrage, plus le titre apparaît être en totale harmonie avec son contenu.

Quoi qu'il en soit, le Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa présentera d'autres aspects intéressants : il pourra ainsi être apprécié soit comme une simple œuvre de commande, rédigé sous la contrainte et l'intimidation, soit, inversement, perçu comme une œuvre de dénonciation et d'accusation du point de vue du contenu. Le lecteur découvrira alors que cette double lecture, oscillant sans cesse entre l'affectation et la simplicité, l'invention et la vérité, est à l'image de l'auteur.

Notes :

1 - Abû Hayyân al-Tawhîdî : Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa, Ed. Ahmad Amin et Ahmad al-Zayn, Matbaat lajnat al-talîf wa-l-tarjama wa-l-nachr, 2e édition, Le Caire 1953, I, pp. 8-13.

2 - Al-Tawhîdî : Imtâa, I, pp. qâf, l. 10 et râ, l. 7-8 et l. 13-14.

Voir aussi Marc Bergé : Essai sur la personnalité morale et intellectuelle d'Abû Hayyân al-Tawhîdî, tome 1, Ed. Université de Lille III, 1974, pp. 106-107.

3 - Al-Tawhîdî : Imtâa, I, p. ayn.

4 - Al-Tâhir Ahmad Makki : al-Tawhîdî yubath fî l-Qâhira, Majallat al-Hilâl, (novembre 1995), p. 71.

5 - Abd al-Razzâq Muhiy al-Dîn : Abû Hayyân al-Tawhîdî, sîratuhu wa-âthâruh, al-muassasa al-arabiyya li-l-dirâsât, 2e éd., Beyrouth 1979, p. 214.

6 - Al-Tawhîdî : Imtâa, I, p. tâ.

7 - Ibid., II, pp. 196-201.

8 - Ibid., II, p. 196, note N° 4.

9 - Ibid., II, p. 165, l. 5.

10 - Ibid., II, p. 205, l. 7-111.

11 - Marc Bergé : Genèse et fortune du Kitâb al-imtâa wa-l-muânasa d'Abû

Hayyân al-Tawhîdî, Bulletin d'études orientales, IFEAD, Damas 1973, tome XXV, p. 97.
12 - Ibid., p. 99.
13 - Aïcha Bayoudh : Récit et discours dans le Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa d'Abû Hayyân al-Tawhîdî, Thèse de 3e cycle, Université de la Sorbonne nouvelle, Paris 2003, pp. 55-199.
14 - Ibn Manzûr : Lisân al-arab, tome 13, (article mataa), Dâr ihyâ al-Turâth al-arabî, Muassasat al-Târîkh al-arabî, 3e édition, Beyrouth 1999, p. 14.
15 - Pierre-Louis Reymond : La question du langage dans sa relation aux intellectuels et au pouvoir à partir du kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa, Thèse de Doctorat, Université Lumière, Lyon II, 2003.
16 - Dominique Mallet : La volière d'Abû Hayyân, dans Construire un monde ? Mondialisation, Pluralisme et Universalisme, sous la direction de Pierre Robert Bauduel, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, Maisonneuve et Larose, Paris 2007, p. 97.
17 - Ibrâhîm al-Kîlânî : Abû Hayyân al-Tawhîdî, essayiste arabe du IVe siècle de l'Hégire (Xe s.), Beyrouth 1950, p. 43.
18 - Frédéric Lagrange : La Satire des deux vizirs, Ed. Sindbad-Acte sud, Paris 2004, p. 12.
19 - Salah Natij : La nuit inaugurale de Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa d'Abû Hayyân al-Tawhîdî : une leçon magistrale d'adab, Arabica, (avril 2008), volume 25, fascicule 2, E. J. Brill, Leiden, p. 228.
20 - Al-Tawhîdî : Imtâa, I, p. 19, l. 7-8.
21 - Abû l-Hasan Jamâl al-Dîn al-Qiftî : Târîkh al-ulamâ bi-akhbâr al-hukamâ, Maktabat al-Mutanabbî, Le Caire, (n.d.), p. 283.
22 - Saîd Yaqtîn : Al-majlis, al-Kalâm, al-khitâb : madkhal ilâ layâlî al-Tawhîdî, Majallat fusûl, tome 14, N° 4, hiver 1996, p. 198.
23 - Voir Marc Bergé : Problèmes chronologiques, Bulletin d'Etudes Orientales, tome XXIX, Damas 1977, pp. 53 ss.
24 - Al-Tawhîdî : Imtâa, I, p. 226.
25 - Ibid., III, p. 228, l. 3-4.
26 - Marc Bergé : Pour un humanisme vécu Abû Hayyân al-Tawhîdî, essai sur la personnalité morale, intellectuelle et littéraire dun grand prosateur et humaniste arabe engagé dans la société de l'époque bouyide, à Bagdad, Rayy et Chiraz, au IVe/Xe siècle (entre 310/922-414/1023), Damas 1979, p. 171.
27 - Al-Tawhîdî : Imtâa, I, p. 4, l. 8.
28 - Ibid., II, p. 143, l. 8-10.
29 - Contrairement à ce que précisent certains chercheurs, à savoir que cet ouvrage a été commandité par le vizir Ibn Saadân. Comme nous pouvons le constater, c'est Abû l-Wafâ, qui a demandé à Abû Hayyân de lui transmettre

oralement ce qui se passait entre lui et le vizir. Mais il ne faut pas perdre de vue, que c'est Abû Hayyân lui-même qui s'est proposé de transmettre par écrit ses entretiens avec le vizir.

30 - Al-Tawhîdî : Imtâa, I, p. 5, l. 11-14.

31 - Cf. Zadi Mahjoub : Abû Hayyân al-Tawhîdî, un rationaliste original, Institut des Belles Lettres arabes, 27e année, N° 108, 4e trimestre, 1964, pp. 323-329. L'auteur y expose les échecs d'Abû Hayyân al-Tawhîdî avec le vizir Ibn Saadân.

32 - Cf. lorsqu'Abû Hayyân dit à son protecteur : "Je t'ai remis ce premier tome par l'intermédiaire de Fâiq, le page, et je tiens à poursuivre dans un deuxième tome. Il te parviendra dans la semaine, si Dieu le veut". Cela signifie qu'Abû Hayyân a déjà entrepris un projet d'écriture parce qu'il comptait envoyer un tome en entier dans la semaine, sachant que ce tome contient douze nuits.

33 - Al-Tawhîdî : Imtâa, I, p. 8, l. 10-11.

34 - Ibid., I, p. 9, l. 6.

35 - La publication de Kitâb al-Imtâa est datée comme suit : 1ère édition : l'apparition du 1er tome en 1939, le 2e en 1942 et le 3e en 1944. La 2e édition a été rééditée en trois tomes en 1953 au Caire.

36 - Al-Tawhîdî : Imtâa, I, introduction, p. qaf, l. 8-15 ; p. ra, l. 1-20 ; p. chîn, l. 1-21, et p. tâ, l. 1-4.

Références :

1 - Al-Kîlânî, Ibrâhîm : Abû Hayyân al-Tawhîdî, essayiste arabe du IVe siècle de l'Hégire (Xe s.), Beyrouth 1950.

2 - Al-Qiftî, Abû l-Hasan Jamâl al-Dîn: Târîkh al-ulamâ bi-akhbâr al-hukamâ, Maktabat al-Mutanabbî, Le Caire, (n.d.).

3 - Al-Tawhîdî, Abû Hayyân: Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa, Ed. Ahmad Amin et Ahmad al-Zayn, Matbaat lajnat al-talîf wa-l-tarjama wa-l-nachr, 2e édition, Le Caire 1953.

4 - Bayoudh, Aïcha : Récit et discours dans le Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa d'Abû Hayyân al-Tawhîdî, Thèse de 3e cycle, Université de la Sorbonne nouvelle, Paris 2003.

5 - Bergé, Marc : Essai sur la personnalité morale et intellectuelle d'Abû Hayyân al-Tawhîdî, tome 1, Ed. Université de Lille III, 1974.

6 - Bergé, Marc : Genèse et fortune du Kitâb al-imtâa wa-l-muânasa d'Abû Hayyân al-Tawhîdî, Bulletin d'études orientales, IFEAD, Damas 1973.

7 - Bergé, Marc : Pour un humanisme vécu Abû Hayyân al-Tawhîdî, essai sur la personnalité morale, intellectuelle et littéraire dun grand prosateur et humaniste arabe engagé dans la société de l'époque bouyide, à Bagdad, Rayy et Chiraz, au IVe/Xe siècle (entre 310/922-414/1023), Damas 1979.

8 - Bergé, Marc : Problèmes chronologiques, Bulletin d'Etudes Orientales, tome

XXIX, Damas 1977.
9 - Ibn Manzûr : Lisân al-arab, tome 13, (article mataa), Dâr ihyâ al-Turâth al-arabî, Muassasat al-Târîkh al-arabî, 3e édition, Beyrouth 1999.
10 - Lagrange, Frédéric : La Satire des deux vizirs, Ed. Sindbad-Acte sud, Paris 2004.
11 - Mahjoub, Zadi : Abû Hayyân al-Tawhîdî, un rationaliste original, Institut des Belles Lettres arabes, 27e année, N° 108, 4e trimestre, 1964.
12 - Makki, Al-Tâhir Ahmad: al-Tawhîdî yubath fî l-Qâhira, Majallat al-Hilâl, novembre 1995.
13 - Mallet, Dominique : La volière d'Abû Hayyân, dans Construire un monde ? Mondialisation, Pluralisme et Universalisme, sous la direction de Pierre Robert Bauduel, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, Maisonneuve et Larose, Paris 2007.
14 - Muhiy al-Dîn, Abd al-Razzâq: Abû Hayyân al-Tawhîdî, sîratuhu wa-âthâruh, al-muassasa al-arabiyya li-l-dirâsât, 2e éd., Beyrouth 1979.
15 - Natij, Salah : La nuit inaugurale de Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa d'Abû Hayyân al-Tawhîdî : une leçon magistrale d'adab, Arabica, (avril 2008), vol. 13, fascicule 2, E. J. Brill, Leiden.
16 - Reymond, Pierre-Louis : La question du langage dans sa relation aux intellectuels et au pouvoir à partir du kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa, Thèse de Doctorat, Université Lumière, Lyon II, 2003.
17 - Yaqtîn, Saîd : Al-majlis, al-Kalâm, al-khitâb : madkhal ilâ layâlî al-Tawhîdî, Majallat fusûl, tome 14, N° 4, hiver 1996.



Revue Annales du patrimoine, N° 14, 2014, pp. 37 - 49
ISSN 1112-5020

Al fasaha selon Al Suyuti et Al Farabi

Dr Fatma Khelef
Université Bordeaux 3, France

Résumé :

Le sujet qui est proposé traite des recherches qui préoccupaient les auteurs, grammairiens, rhétoriciens ou philosophes depuis l'époque médiévale, d'al-Djahiz (m. 255H/868) à Abd al-Qahir al-Djurdjani (m. 471H/1078) jusqu'à Ibn Khaldoun (m. 809H/1406). Ces recherches portaient sur la langue arabe, son origine, l'éloquence dans le discours, avec ses concepts, al-bayan, al-balagha et al-fasaha, le tout dominé par le texte sacré du Coran. Cet article essaie de montrer l'importance de l'un de ces concepts, la fasaha, en s'appuyant sur les travaux de deux grandes personnalités, Al-Suyuti (m. 911H/1505) et Al-Farabi (m. 339H/950), dans l'histoire de la littérature arabe.

Mots-clés :

rhétorique, balagha, éloquence, discours, littérature.



Al fasaha according to Al Suyuti and Al Farabi

Dr Fatma Khelef
University of Bordeaux 3, France

Abstract:

The proposed subject deals with research which preoccupied authors, grammarians, rhetoricians or philosophers since medieval times, from Al-Djahiz (m. 255H/868) to Abd al-Qahir al-Djurdjani (d. 471H/1078) until to Ibn Khaldoun (m. 809H/1406). This research focused on the Arabic language, its origin, eloquence in speech, with its concepts, al-bayan, al-balagha and al-fasaha, all dominated by the sacred text of the Quran. This article tries to show the importance of one of these concepts, the fasaha, by drawing on the works of two great personalities, Al-Suyuti (m. 911H/1505) and Al-Farabi (m. 339H/950), in the history of Arabic literature.

Keywords:

rhetoric, Balagha, eloquence, speech, literature.



Bayan, balagha, fasaha, cette triade se retrouve maintes fois sous la plume des savants médiévaux arabes. On relève ces termes dans de nombreux titres d'auteurs célèbres. Selon les

Publié le : 15/9/2014
fatma.khelef@scpobx.fr

auteurs, les disciplines et les époques, ces trois termes, aux significations très proches, sont employés indifféremment, en particulier les concepts bayan et balagha d'une part, balagha et fasaha d'autre part, sont souvent confondus.

Il n'en reste pas moins que les valeurs sémantiques de ces notions présentent des nuances et des spécificités. A la lumière des définitions et des qualités énoncées par les uns et les autres, dans bayan c'est l'idée du dévoilement, de la manifestation du sens (mana) qui prime, dans fasaha c'est la pureté de l'expression (lafz), quant à la balagha, dont la racine signifie atteindre le but, elle englobe tout ce qui facilite la communication du sens. La fasaha, quant à elle, est l'instrument de l'exposition de l'idée que l'on veut faire passer.

La fasaha c'est le "beau-parler", elle est une forme de disposition agréable, un instrument mis à la disposition de la balagha, "l'éloquence", pour parvenir au but, le bayan, que nous traduirons par "l'exposition claire".

Dans cet article nous allons nous intéresser à la fasaha à travers les textes de deux grandes personnalités, Al-Suyuti et Al-Farabi, dans l’histoire de la littérature arabe.

Avant d’aborder le point de vue de ces auteurs, nous allons faire un tour d’horizon au plan sémantique et grammatical à propos de ce terme, la fasaha, tel qu’il découle des formes verbales présentées selon les dictionnaires (Lisan al-arab, Kazimirski).

Notons au préalable que sur la racine fsh sont construits principalement des verbes de $I^{ère}$, II^{e}, IV^{e} et V^{e} forme.

Deux verbes de $I^{ère}$ forme sont formés sur cette racine :

- fasaha : par exemple : fasahaka al-subhu ; ayy bana laka wa ghalabaka daw’uhu qui signifie en parlant du matin "apparaitre à quelqu’un dans tout son éclat":

- fasuha : par exemple : fasuha al-radjulu qui signifie être clair, intelligible dans son parler, s’exprimer avec facilité, correctement et de ce fait être éloquent (baligh), ou fasuha al-

labanu ayy idha ukhidhat anhu al-raghwatu, en parlant du lait, présenter une surface unie après que l'écume a été enlevée. Le masdar de ce second verbe est fasaha (fasuha fasahatan).

Le verbe de II^e forme fassaha a le sens d'être pur, sans écume et sans mélange (par exemple au sujet du lait).

Au verbe de IV^e forme afsaha sont attachées les significations suivantes :

- afsahati al-shatu ayy idha inqataa libaûha, se dit d'une brebis qui donne peu de lait.
- afsaha al-labanu, à propos du lait, être pur, clair. Synonyme de la seconde forme fassaha et, de là, exempt de tout mélange.
- Apparaitre, briller (l'aurore).
- Apparaitre, devenir manifeste, évident.
- Exposer quelque chose clairement, d'où : expliquer sa pensée (qui se construit avec la préposition bi).

Enfin, la V^e forme (tafassaha) signifie viser à la clarté et à l'élocution abondante.

Les adjectifs fash et fasih (plu. fusuh, fisah et fusahâ) signifient clair au sens propre (beurre ou lait clarifiés, purs), laban fasih (lait sans écume) et au sens figuré (discours, orateur), fasih, s'exprime avec abondance et netteté.

Et un lisan fasih ayy talqun est "avoir la langue bien pendue". A partir de l'adjectif fasih est formé l'élatif afsah, plus clair, bien parlant.

En résumé nous pouvons dire que la fasaha se définit au plan étymologique comme l'apparition et la clarté.

Examinons maintenant la signification dans le champ conceptuel de la fasaha istilahan. Elle désigne :

- L'outil parfait de la clarté qui est la langue (Alat al-bayan al-lati hiya al-lisan).

Dans le discours, chacun s'exprime différemment, il y a celui qui prononce bien et cet autre mal et ce défaut ou cette défaillance est liée à un défaut physiologique, qui a une relation avec la personne concernée et non par le fait du mot, et pour

cela on dit qu'un tel est fasih, parle mieux ou que tel autre bégaie.

- Le mot isolé (al-lafz al-mufrad).

On ne peut dire d'un mot isolé qu'il est fasih ou pas, qu'en le situant dans son contexte.

- La parole (al-kalam)

Un texte est nommé fasih lorsqu'il est bien constuit ; la construction de certaines phrases est défectueuse, par ex : (استقبل الوزير من طرف الرئيس) le ministre a été reçu de la part du président, alors qu'il est plus correct de dire (استقبل الرئيس الوزير) le président a reçu le ministre.

Ou quelquefois, le discours contient une complexité des mots due à un taqdim (avancement) ou à un tâkhir (reculement) recherché comme le vers d'al-Farazdaq (m.110/728)[1] :

وما مثله في الناس إلا مملكا   أبو أمه حي أبوه يقاربه

- L'énonciateur ou le locuteur (al- mutakallim)

Le locuteur est qualifié de fasih si sa parole est claire et non fasih si sa parole contient une construction complexe.

1 - La fasaha dans le Coran :

On trouve des exemples dans le Coran qui montrent l'importance de la fasaha.

"قال رب اشرح لي صدري ويسر لي أمري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي واجعل لي وزيرا من أهلي هارون أخي أشد به أزري".

"Moïse dit : Mon seigneur ! élargis ma poitrine ;
Facilite ma tâche ; dénoue le nœud de ma langue ;
Afin qu'ils comprennent ma parole.
Donne-moi un assistant de ma famille : mon frère Aaron ;
Accrois aussi ma force"[2].

Al-Raghib al-Asbahani[3] dans l'article définissant "لسن" dit : al-lisan (la langue), il veut dire par là l'organe.

"Dénoue le nœud de ma langue".

Le nœud n'est pas dans l'organe mais il est dans la difficulté rencontrée dans la prononciation.

Il dit aussi que chaque peuple a un idiome.

"قوله تعالى: ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم"

"Parmi ses signes : la création des cieux et de la terre ; la diversité de vos idiomes et de vos couleurs"(4).

La diversité des idiomes est une indication de la diversité des langues et des sons, chaque individu a un son particulier qui est reconnu par l'ouïe comme il a une image particulière qui est distinguée par la vue. Cette remarque sur cette diversité a été signalée par Al-Asbahani.

On retrouve aussi cette référence à la fasaha dans la sourate al-Qasas :

"وأخي هارون هو أفصح مني لسانا"

"Mon frère Aaron parle mieux que moi"(5).

Moïse qui sait lire et comprend les significations de la parole à l'égal de son frère Haroun (Aaron) estime que celui-ci est plus à même que lui, de l'exposer plus fortement. Pour Sibawayhi, ce verset a le sens de "qui a le parler le plus pur".

Notons, et c'est important, que c'est la seule fois que le terme afsah de même racine fsh que fasaha se rencontre dans le Coran.

Al-fasaha, le beau-parler, sera aussi revendiqué dans un Hadith rapporté par Al-Suyuti dans son œuvre al-Muzhir fi ulum al-lugha wa anwaiha, dans le chapitre "fi marifat al-fasih mina al-arab"(6).

"Abu Ubayd dit : je croyais que les Bani Sad b. Bakr(7) parlaient mieux que les autres"(8). Mais selon le dire du prophète, que le salut soit sur lui : "Je parle mieux que tous les arabes "malgré que" je sois de Quraysh et j'ai grandi chez les Bani Sad b. Bakr". Il a été élevé par eux, dont Abu Amr b. al-Alâ a dit : "parmi les arabes qui parlent le mieux, les premiers sont les Hawazin, les derniers les Tamim"(9).

Cette interprétation sur al-fasaha (le beau parler) des Qurayshites fut l'objet d'une polémique qui surviendra

tardivement dans la tradition arabe, et c'est alors que la signification du terme "bayda"[10] s'est posé : "malgré que" ou "parce que" ? Antérieurement la question ne se posait pas et chacun comprenait "malgré que".

Ce langage plus châtié des Quraysh est aussi mis en valeur par Ibn Faris (m. 395/1004) dans son œuvre : Al-Sahibi fi fiqhi al-lugha al-arabiyya wa masa'iliha wa sunan al-arab fi kalamiha (Bab al-qawl fi afsah al-arab**)** dans un chapitre à propos du beau-parler des arabes[11]:

"Ismail b. Abi Ubayd Allah nous raconte, il dit : Les savants arabes sont unanimes et les narrateurs qui déclament la poésie, et les savants qui connaissent la langue et leurs jours s'entendent pour reconnaître que (les gens de) Quraysh, parmi les Arabes s'expriment mieux en arabe c'est pour cette raison que Dieu les a choisis parmi tous les Arabes et que parmi tous les Qurayshites il a choisi le prophète Muhammad. Il les a choisis comme dépositaires et gouverneurs de la Kaaba de telle sorte que tous les Arabes et d'autres se succèdent à la Mecque pour faire le pèlerinage et les Quraysh avec leur beau-parler, leur beau langage et leur plus pure parole et le raffinement dans leurs expressions ; alors quand les arrivants Arabes venaient chez eux, les Qurayshites choisissaient les plus belles expressions de leurs discours et de leurs poésies… et ils sont devenus les plus éloquents ; ne voyez-vous pas que leurs discours ne contiennent pas ananat de Tamim, agrafiyyat de Qays, kashkashat de Asad, kaskasat de Rabia ni al-kasr entendu chez les Asad et les Qays, par exemple : "tilamuna" et "nilam" et "shiir" et "biir" ?".

Il peut paraître étonnant qu'Ibn Faris considère qu'une langue puisse se construire en sélectionnant le meilleur de différents dialectes, cela est en apparence surprenant mais n'est peut-être pas très éloigné de la réalité historique. C'est-à-dire qu'on ne sait peut-être pas comment cette communauté arabe s'était constituée, mais dès lors que l'unanimité linguistique était faite sur le point que personne à part les Arabes ne parlait

couramment l'arabe du Coran, l'arabe de la poésie élaborée comme une langue commune, cette idée que les Qurayshites aient construit une langue en sélectionnant les expressions les plus belles n'est cependant pas tout à fait absurde en la nuançant par l'hypothèse que ce n'est certainement pas les Qurayshites seuls qui ont construit une langue, mais certainement peu à peu avec l'apport de toutes les autres tribus dont les dialectes étaient différents. Cette théorie d'Ibn Faris, toute surprenante qu'elle soit, car on ne construit pas une langue en prenant des expressions en fonction de leur qualité ou de leur apparence, l'une jolie, l'autre sublime, comporte en même temps une particularité qui n'est pas foncièrement inexacte, la langue arabe est une langue d'assemblage, une langue composée.

2 - Al-fasaha selon Al-Suyuti et Al-Farabi :

Après avoir donné une définition au sens linguistique et conceptuel du terme al-fasaha et en citant quelques versets coraniques à ce propos, nous allons voir les points de vue sur al-fasaha (le beau-parler) chez Al-Suyuti (m. 911/1505)(12) et Al-Farabi (m. 339/950)(13).

Tout d'abord la vision d'al-Suyuti qui a fait jurisprudence en matière de langue et littérature et a eu une portée et des retombées chez les critiques contemporains.

Al-Suyuti, dans al-Muzhir fi ulum al-lugha wa anwaiha dit : "Abu Nasr al-Farabi dans son ouvrage intitulé "al-Alfaz wa al-huruf", dit : la tribu de Quraysh était parmi les tribus arabes la plus habile dans la distinction des expressions les meilleures, celle dont la langue avait le plus de facilité à les prononcer, celle qui était la plus apte à les entendre, celle qui était la plus claire pour exposer ce qui était dans l'âme. Ceux qui sont à l'origine de la transmission de la langue arabe, que l'on a imités, dont on a pris la langue arabe, sont parmi les tribus Qays, Tamin et Asad. C'est d'elles que l'on a pris le plus grand nombre de termes et la plus grande partie de la langue ; c'est à elles que l'on s'est fié en ce qui concerne les termes rares, la syntaxe désinentielle et les

flexions morphologiques. Puis viennent ensuite les tribus de Hudhayl, des groupes des tribus Kinana et de Tayy. On n'a rien pris des autres tribus. Bref, on n'a jamais rien pris des sédentaires, ni des habitants du désert qui habitaient aux limites de leur pays, au voisinage d'autres nations qui les entouraient... Ceux qui ont transmis le vocabulaire et la langue arabe de ces tribus, qui les ont établis dans un ouvrage écrit, qui en ont fait une science et un art, sont uniquement les gens de Basra et de Kufa, parmi les villes arabes"(14).

Selon Al-Suyuti, Al-Farabi reconnaît aussi les qualités d'al-fasaha de Quraysh, mais confère aux tribus Qays, Tamin et Asad, pourtant désignées par Ibn Faris comme ayant des défauts de prononciation, un rôle important de transmission de la langue arabe.

Al-Suyuti se réfère au texte de l'ouvrage d'Abu Nasr al-Farabi qu'il dit intitulé al-alfaz wa al-huruf. Selon les spécialistes ce titre ne figure pas au répertoire des écrits d'al-Farabi. Par contre on connaît un Kitab al-Alfaz al-mustamala fi al-mantiq et Kitab al-Huruf. Il apparaît que le titre cité par Al-Suyuti emprunte à ces deux ouvrages ; il n'en reste pas moins que le texte, auquel Al-Suyuti fait allusion, figure sans ambiguïté dans Kitab al-Huruf.

Le texte d'al-Suyuti fait référence à celui d'al-Farabi ; on y trouve entre autres une hiérarchie à propos des tribus qui sont à l'origine de la transmission de la langue arabe, Qays, Tamim, Asad, etc. A l'évidence ce texte s'inspire d'un texte semblable d'al-Farabi.

Dans ce texte il s'agit apparemment d'autre chose puisque le texte se termine par :

وأنت تتبين ذلك متى تأملت أمر العرب في هذه الأشياء.

Cela apparaît plus clairement : "lorsque tu médites ces choses-là (la science du langage), lorsque tu considères les préoccupations des arabes à ce sujet". Donc, pour Al-Farabi, les

arabes deviennent ici comme une illustration ou comme un exemple. Mais il faut noter que le texte d'al-Farabi est précédé de tout un développement qui concerne d'abord l'invention des langues humaines et ensuite décrit comment s'est constituée la science du langage.

Al-Farabi explique d'abord comment on passe de la récitation, de la prononciation des poètes à la composition du fait de la parole, c'est-à-dire qu'on écoute l'assemblée de ceux qui sont réputés être les plus éloquents, on écoute leurs expressions et leur discours, les paroles de ceux qui se préoccupent de retenir les poèmes, les récits et on écrit ce que l'on a entendu et ce que l'on a retenu(15).

Dans la suite de sa démonstration, on peut déceler une première définition de la fasaha qui va l'opposer au lahn : "Donc il faut savoir à qui s'adresser pour prendre la langue de cette nation, il faut la prendre chez ceux dont l'habitude s'est fermement enracinée, habitude telle qu'elle les protège d'imaginer des sons distincts de leurs propres sons et de leur proférer ou bien d'acquérir des sons distincts de ceux dont sont composés leur propre langue et de les proférer. Il faut prendre cette langue chez ceux qui n'ont jamais entendu d'autres langues ou d'autres expressions que les leur, ou chez ceux qui les ayant entendues, ceux dont l'esprit s'est détourné de les imaginer quand ils les ont entendues et dont la langue s'est détournée de les proférer"(16).

Al-Farabi dans ce passage parle de tout sauf de la question de la relation de la langue à la religion, il traite cette langue comme toutes les langues techniques pour lesquelles il faut une terminologie. Al-Farabi explique qu'il y a une habitude qui est fortement ancrée, il situe ses réflexions au niveau des nations, puisque finalement gouverner pour Al-Farabi c'est enraciner fermement chez les individus des habitudes propices à l'accès à des idées suprêmes. Al-Farabi conçoit une sorte de disposition naturelle à prononcer des sons qui ne sont pas ceux

de la langue et à composer des expressions avec des sons distincts de sa langue, puis la façon dont il imagine comment cette disposition spontanée, conjointement à la fréquentation d'autres nations, va leur faire perdre inconsciemment cette disposition à sortir des habitudes fermement enracinées, pour créer l'erreur, pour créer ce qui n'est pas fasih. Ce qui est plus convaincant, c'est cette vision de l'évolution des langues de toutes les nations et l'énoncé des lois très générales qui s'appliquent à toutes les langues et à toutes les situations d'élocution qui caractérisent la fasaha, et pas seulement la fasaha arabe, parce que être fasih, c'est parler avec les sons de sa propre langue, c'est proférer les mots conformément à l'ordre des sons fermement enracinés dans l'habitude. Al-Farabi va aller du plus général au particulier, il n'est plus seulement question de disposition naturelle à proférer des sons étrangers à l'occasion d'éventuelles rencontres des nations extérieures, en dissertant de façon générale, mais maintenant portant son analyse sur la dépendance au territoire géographique, il va distinguer les gens des villes et les gens du désert(17).

Pour Al-Farabi la langue la plus pure est celle des habitants du centre du territoire d'une nation car ils ne sont exposés à aucun contact avec des étrangers au pays, alors que ceux qui sont dans les zones limitrophes d'autres pays et qui naturellement ont des contacts avec leurs voisins vont adopter des expressions de leur langue. Le problème est qu'ils ne prennent pas tout dans cette langue, mais seulement ce qui leur paraît le plus facile, le plus utile et délaissent ce qui leur apparaît difficile et c'est la source principale d'introduction de confusions, de mots détournés de leur sens normal, d'erreur de langage (al-lahn).

Le texte d’al-Suyuti(18), qui cite et emprunte des idées développées par Al-Farabi, présente en première lecture des contradictions quant à l'origine de la langue arabe. Il explique d'abord que Quraysh était "la plus habile des tribus arabes dans

la distinction des expressions les meilleures". Cela laisse entendre que Quraysh a rassemblé en imitant les expressions, "les termes rares, la syntaxe désinentielle et les flexions..." des tribus voisines Quaysh, Tamin et Asad. Ce point de vue rejoint celui d'Ibn Faris(19) qui considère que la langue de Quraysh est la plus pure, car elle s'était enrichie au contact des autres tribus qui venaient faire le pèlerinage à La Mecque. Ceci peut paraître en contradiction avec les idées d'al-Farabi qui prône l'isolement de la nation pour conserver une langue pure. A tout considérer, Al-Farabi et Al-Suyuti ne sont pas sur le même niveau d'analyse. Al-Farabi parle de la formation de la langue d'une nation et ce n'est qu'après avoir développé logiquement sa conception pour atteindre une langue pure, et notons-le, sans faire à aucun moment intervenir la religion ou des croyances, et même sans citer Quraysh dans le passage qui nous intéresse, qu'il prend pour exemple la langue des arabes qui doivent être alors considérés comme une nation par la langue.

Quant à Al-Suyuti, il concentre son examen sur le cas des différentes tribus arabes rassemblées par des langages, des dialectes très voisins. Sa démarche laisse pour le moins transparaître un sentiment non exprimé qui influence son analyse ; la mise en valeur de la qualité du langage de Quraysh est sans aucun doute liée à la Révélation dont Quraysh est le berceau.

Notes :

1 - Abd al-Qahir al-Djurdjani : Asrar al-balagha, éd. Mahmud Muhammad Shakir, Matbarat al-Madani, 1ère éd., Le Caire 1991, p. 21.

"Il n'a de semblable, parmi les hommes vivants, pourquoi pas un souverain, tel le père de sa mère est proche de son père".

2 - Sourate XX, Taha, versets 25 à 31, traduction D. Masson : Essai d'interprétation du Coran inimitable, traduction par D. Masson, revue par Dr Sobhi al-Saleh, Dar al-Kitab, Beyrouth 1980.

3 - Al-Raghib al-Aspahani : Al-Mufradat fi gharib al-qurân.

4 - Sourate XXX, al-Rum, verset 22, traduction D. Masson.
5 - Sourate XXVII, al-Qasas, verset 35, traduction D. Masson.
6 - Al-Suyuti : Al-Muzhir fi ulum al-lugha wa anwaiha, Ed. par Muhammad Ahmad Djad al-Mawla et Ali Muhammad al-Bidjawi, Dar al-Djil, 2 vol., Beyrouth, (s.d.), T.1, p. 210.
7 - Petite tribu arabe membre de la confédération des Hawazin. E.I.2, VIII, p. 717.
8 - Les autres tribus : Sad Ibn bakr, Djusham Ibn bakr, Nasr Ibn Muawiya, Thaqif.
9 - Al-Suyuti : op. cit., tome 1, p. 201. Voir aussi, Ibn Faris : Al-Sahibi fi fiqhi al-lugha al-arabiyya wa masaîliha wa sunan al-arab fi kalamiha, commenté et édité par Ahmad Hasan Basdj, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1ère édition, Beyrouth 1997, p. 32.
11 - Ibn Faris : op. cit., pp. 28-29.
12 - Al-Suyuti Abd al-Rahman Djalal al-Din, célèbre savant égyptien, reconnu aujourd'hui comme l'auteur le plus prolifique de toute la littérature islamique. Né au Caire en 849/1445, il y meurt en 1505. Parmi ses œuvres : Al-Darr al-manthur fi tafsir al-maathur ; Al-Muzhir fi ulum al-lugha wa anwaiha ; Bughyat al-wuat fi tabaqat al-lughawiyyin wa al-nuhat ; Al-Itqan fi ulum al-Qurân.
13 - Al-Farabi Abu Nasr b. Tarhan, philosophe musulman d'origine turque, le plus éminent, surnommé "le second maître", le premier étant Aristote, mort à Damas à l'âge de 80 ans ou d'avantage, en 339-950. Parmi ses œuvres : Sharh li kitab Aristutalis fi al-ibara ; Ihsa al-ulum ; Fusul tashtamil ala gami ma yudtarru ila marifat man arada al-Shuru fi sinaat al-mantiq ; Kitab al-alfaz al-mustamala fi al-mantiq ; Kitab al-Huruf.
14 - Al-Suyuti : Al-Muzhir fi ulum al-lugha wa anwaiha, T.1, pp. 211-212.
15 - Cf., Abu Nasr al-Farabi : Kitab al-Huruf, édité et commenté par Muhsin Mahdi, Dar al-Mashriq, Beyrouth 1969, paragraphe 132, p. 145.
16 - Ibid., paragraphe 133, p. 145.
17 - Ibid., paragraphe 134, p. 146.
18 - voir plus haut, note 15, p. 4.
19 - voir plus haut, note 12, p. 3.

Références :

1 - Al-Aspahani, Al-Raghib: Al-Mufradat fi gharib al-qurân.
2 - Al-Djurdjani, Abd al-Qahir: Asrar al-balagha, éd. Mahmud Muhammad Shakir, Matbarat al-Madani, 1ère éd., Le Caire 1991.
3 - Al-Farabi, Abu Nasr: Kitab al-Huruf, édité et commenté par Muhsin Mahdi, Dar al-Mashriq, Beyrouth 1969.

4 - Al-Suyuti: Al-Muzhir fi ulum al-lugha wa anwaiha, édité par Muhammad A. Djad al-Mawla et Ali Muhammad al-Bidjawi, Dar al-Djil, Beyrouth, (s.d.).
5 - Ibn Faris: Al-Sahibi fi fiqhi al-lugha al-arabiyya wa masaîliha wa sunan al-arab fi kalamiha, commenté et édité par Ahmad Hasan Basdj, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1ère édition, Beyrouth 1997.
6 - Masson, D.: Essai d'interprétation du Coran inimitable, traduction revue par Dr Sobhi al-Saleh, Dar al-Kitab, Beyrouth 1980.



Revue Annales du patrimoine, N° 14, 2014, pp. 51 - 61
ISSN 1112-5020

Enseignement de l'arabe et régulation de l'échec scolaire

Dr Chokri Mimouni
Université de Rennes 2, France

Résumé :

Il s'agit de mettre l'accent sur l'importance des langues étrangères, en particulier l'arabe, dans le système éducatif français. Si l'arabe est certes la deuxième langue parlée en France et si les promesses des différents gouvernements sont encourageantes, l'avenir de l'arabe oscille entre inquiétude et incompréhension. Les liens de proximité, en tout point, avec les pays du Maghreb, devraient inciter ce pays à mieux tenir compte des variantes culturelles de sa population. Il faudrait promouvoir le bilinguisme non conflictuel, Français/Arabe, qui ne peut être qu'enrichissant, du moins pour une bonne partie de ces jeunes issus de l'émigration.

Mots-clés :

langues, émigration, Arabe, bilinguisme, Maghreb.



Teaching Arabic and regulating school failure

Dr Chokri Mimouni
University of Rennes 2, France

Abstract:

It is about emphasizing the importance of foreign languages, in particular Arabic, in the French education system. While Arabic is certainly the second language spoken in France and if the promises of the various governments are encouraging, the future of Arabic oscillates between worry and incomprehension. Proximity links, at all points, with the Maghreb countries, should encourage this country to take better account of the cultural variations of its population. Non-conflictual French/Arabic bilingualism should be promoted, which can only be enriching, at least for a good part of these young people from emigration.

Keywords:

languages, emigration, Arabic, bilingualism, Maghreb.



Dans l'esprit de beaucoup de personnes en France, l'apprentissage de la langue de l'école, le français, demeure la

Publié le : 15/9/2014
chokri.mimouni@univ-rennes2.fr

condition sine qua non de la réussite approuvant ainsi un vieil adage qui prône le français comme seul ascenseur social. La maîtrise insuffisante du français devient alors l'alibi du retard scolaire et c'est au nom de ce retard qu'on interdit à un jeune élève de poursuivre ses études ; et ce phénomène touche en partie les enfants issus de l'émigration, particulièrement maghrébine, qui n'ont pas pu s'intégrer dans l'école ou à qui l'école n'a pu s'adapter. Différents responsables se sont prononcés sur le sujet pour dire que les strates du système scolaire sont bien fondées et que par conséquent il n'y a pas de problème réel.

Cependant, s'il n'y a pas de problème de maîtrise de la langue chez les enfants de travailleurs émigrés, ce qui est mis en avant ne porte que sur la structure purement formelle du langage. C'est-à-dire qu'il est appréhendé avant tout par sa morphologie, ses aspects grammaticaux, syntaxiques et phonologiques. Cette perspective qui renvoie directement à Ferdinand de Saussure pose problème dans la mesure où le locuteur et l'interlocuteur sont réduits à un outil de communication. Or, sous les yeux vigilants des spécialistes, il s'agit là d'un contresens, du moins d'une banalisation, car nous ne pouvons pas mettre entre parenthèses le sujet parlant porteur de son histoire singulière et de son histoire culturelle.

Il s'ensuit que restreindre le langage à la communication verbale, c'est certainement l'appauvrir : se fermer en partie à la communication, limiter toute la portée et perdre du sens. Cette attitude relève d'une instrumentalisation du langage, un outil à manœuvrer, oubliant ainsi que le langage est agissant au sein d'une relation à l'autre. Il est donc inconcevable, pour ne pas dire inadmissible, de réduire le langage à sa forme en ignorant son contenu.

Partant de là, une première piste s'ouvre pour remédier à l'échec scolaire : Le problème majeur qui se pose aux enfants d'émigrés nord-africains mais aussi à d'autres autochtones, à

titre d'exemple les bretons, est semble-t-il au niveau du passage de l'oral à l'écrit, vers l'âge de six ans. L'enseignant est stupéfait devant le contraste existant entre l'aisance verbale apparente et la difficulté, voire l'impossibilité à apprendre à lire et à écrire, chez certains enfants, et ce, quel que soit le niveau intellectuel. Que faire alors ? Et surtout comment remédier à cette situation de plus en plus préoccupante ?

Nous préconisons d'aller au-delà des frontières linguistiques saussuriennes et de prendre en considération tous les aspects propres à l'imprégnation de et par la langue d'origine à l'intérieur d'un contexte social et historique, ainsi que les éléments interactifs entre deux systèmes contextuels : contexte d'origine (langue maternelle) et contexte d'accueil (langue sociale).

Dans la mesure où les rapports des deux langues, maternelle et sociale, sont non conflictuels et non compétitifs, le bilinguisme représente un enrichissement. Il suffit de se rendre dans le Canada Français par exemple, pour comprendre que le Français, langue de l'enseignement, n'est jamais un danger pour la langue maternelle qui reste, socialement et économiquement dominante chez les enfants anglophones. Dans le cas contraire, il s'agit bien d'un appauvrissement auquel il faut remédier : Lutter contre la privation de la langue, et, à travers elle, de la culture, maternelle liée à son exclusion totale de l'appareil pédagogique surtout à des moments où les structures linguistiques et les capacités cognitives ne sont pas encore fixées.

Révolutionner les systèmes pédagogiques est donc primordial en encourageant le bilinguisme si l'on souhaite réellement compter sur ces jeunes qui formeront, qu'on le veuille ou pas, les générations futures, sans oublier pour autant que l'arabe, la langue arabe est la deuxième langue parlée en France. L'acquisition d'une seconde langue ne nécessite-t-elle pas la maîtrise préalable de la langue maternelle ? Autant de questions sont mises sous l'objectif de cette modeste

contribution.

Dans le monde d'aujourd'hui, et sauf exception, réussite sociale va de pair avec la réussite scolaire. C'est pour dire combien l'école s'est imposée comme le garant d'une future intégration sociale voire tout simplement d'une adaptation sociale. A tel point que le nombre considérable des enfants qui redoublent leur année parce qu'ils n'ont pas su s'adapter à la classe ou que la classe n'a pas pu s'adapter à eux ou encore des jeunes qui voient leurs parcours réduits en les orientant vers un apprentissage forcé qui ne va pas, dans la plupart des cas, avec leurs ambitions originelles, attire notre attention. Le cas de certains enfants issus de l'immigration illustre bien les propos avancés ; surtout lorsque l'on sait qu'ils ne sont pas "nuls" au contraire. Ce constat pose, comme nous allons le voir, le souci de l'adaptation de l'enfant à l'école et vice versa d'une part, ainsi que la problématique de la langue telle qu'elle se pose à ces enfants d'autre part. Car ne pas maîtriser le français demeure l'alibi majeur de l'échec scolaire et par la suite la limitation du parcours et le déclassement de l'enfant. Avouons que cela n'est fort heureusement pas exemplaire. Mais les exigences de notre société moderne ont voulu que des chercheurs et spécialistes mettent la main à la pâte pour apporter leurs savoirs faire et tenter de pallier aux problèmes de l'être et de ce qu'on doit être. Le verdict rendu par les psychologues et les orthophonistes, entre autres, est sans appel.

Si les enfants dits "normaux" touchés par l'échec scolaire sont renvoyés devant le psychiatre, le psychologue ou l'orthophoniste c'est parce que le redoublement est considéré comme une maladie dans une société où tous les enfants sont scolarisés. Ceci étant, la souffrance des enfants issus de l'immigration est encore plus grande : non seulement ils sont considérés comme ayant trahi le contrat avec leur famille suite à l'échec scolaire mais en plus de cela ils sont orientés vers des domaines qu'ils n'ont pas forcément choisis. Le rôle de la

famille, dans cette situation, commence à perdre son sens primordial. Même si elle est reconnue par ces spécialistes et à travers l'histoire des civilisations comme étant le terreau favorable pour l'éducation et la socialisation de l'enfant, il n'en demeure pas moins qu'elle n'est plus l'unique entreprise pour ce genre de mission. La folie des grandeurs associée à un projet de domination économique qui dépasse les frontières font que l'on mise plus sur les technologies et le savoir-faire au dépend des domaines littéraires et des langues étrangères en particulier. Pourtant, connaître les us et les coutumes de l'autre, parler sa langue se révèlerai comme un atout pour les sociétés modernes afin de se faire inviter ailleurs, au-delà de son territoire, et décrocher des marchés, plus facilement, à l'échelle internationale. Parallèlement à cette perspective fantasmagorique de mondialisation et de globalisation les obligations scolaires ont évolué, à leurs tours, pour éliminer par phénomène de phagocytose le temps réservé à la famille et l'école s'est petit à petit substituée à une bonne partie du devoir familial même si l'importance de la famille reste indéniable. L'accès précoce à l'école associé à l'allongement de l'obligation scolaire est l'une des raisons particulières témoignant de la régression de la place de la famille dans l'éducation de l'enfant. La conséquence directe est que l'enfant passe plus de temps hors de sa famille. Comme si le modernisme a voulu bousculer le mythe lié à la réalité familiale qui n'en demeure pas moins importante et qui se définie comme la moelle épinière de la psychologie de l'enfant.

Afin d'évoluer sur les traces d'hommes responsables, les enfants voient leur cycle d'apprentissage s'allonger de plus en plus. L'ampleur des connaissances nouvelles contribue, peu ou prou, au rallongement de ce cycle et l'école s'est octroyé à elle seule le rôle de formation des générations futures. Il ne s'agit plus d'aider l'enfant à s'épanouir, mais plutôt de fabriquer des individus qui rentreront avec justesse dans le mécanisme de

production. Elle se spécialise vers la sélection, l'orientation, sans même le vouloir, au dépend de son rôle primaire. Les enfants sont ainsi lancés sur le chemin épineux de la réussite, d'obstacles en obstacles, afin de ne pas se voir sanctionnés, dans le seul but de prolonger au mieux leur parcours. Et même ceux du peloton de tête se rendent compte très vite qu'un obstacle franchi n'est que le point de départ d'un autre et que la récompense est loin d'être méritée... Faut-il dire qu'il ne s'agit pas seulement de l'école mais que toute notre vie moderne s'est transformée en une succession d'attentes : La réussite n'est plus réellement un accomplissement en soi mais plutôt le coupon de participation à une autre étape plus importante. Pourtant, la dernière étape du parcours humain est inéluctable et connue.

Parmi ces enfants-là il y a ceux qui sont d'origine maghrébine et de différentes générations : il peut s'agir de ceux qui ont suivi leurs parents émigrés comme il peut s'agir aussi de ceux dont les parents furent, à un moment donné, forcés de quitter leur pays natal et contraints de combattre sous la bannière française et qui, eux, sont nés sur le territoire français. Cela va sans oublier les rapatriés de guerre, qui une fois déclarée l'indépendance des pays nord-africains, se sont vus perdre une partie d'eux-mêmes et contraints de rejoindre la France. Dans ce dernier cas, les enfants se sont pleinement imprégnés de la culture et de la langue arabe.

Dans tous les cas, le taux de ces enfants maghrébins n'ayant pas réussi leur année scolaire n'est pas en tête de liste de l'échec scolaire en France. Cependant les causes primordiales de cet échec sont à rechercher dans un cadre plus vaste que celui de l'école : la famille, la place de l'enfant au sein de la famille, la maturation affective de l'enfant...

Un enfant s'épanoui à l'école lorsque son environnement est adapté à cette voie. Dans la famille maghrébine ayant, de près ou de loin, une histoire particulière avec la France, en particulier l'Algérie, la donne peut être estimée à double tranchant : soit

que l’on ne se sent pas humilié, voire même trahi par cette histoire, et le souvenir est ainsi positif, et de là les enfants s’inscrivent dans une continuité d’évolution "normale" et sans aucune ambiguïté.

Dans le cas contraire, l’environnement familial a une répercussion directe sur la réussite de l’enfant. Si le français est considéré par certains comme une langue de l’altérité, la position de l’enfant penchera, à tort ou à raison, du côté de ses proches et l’école sera considérée comme étant le fief de la culture française, la culture de l’autre. La négligence du cours en classe sera la conséquence première de ce phénomène et, par suite, l’enfant ne rentre plus dans le moule de la classe : il est tellement sage qu’il se renferme sur lui-même et l’inquiétude, quant à son état, serait de mise. Ou au contraire il est instable et tellement agité qu’on ne lui reconnaîtrait que d’être le perturbateur du bon déroulement du cours. Des enfants bercés dans la culture française peuvent, eux aussi, manifester des difficultés semblables à leurs camarades "étrangers". Les raisons dans tout cela ne sont cependant pas identiques aux autres. Mais la stimulation du désir d’apprendre demeure le pilier dans tous les cas d’échec scolaire. Le remède à de tels comportements est donc à rechercher, au-delà des frontières scolaires, dans le milieu scolaire.

1 - Langue maternelle et édification de la personnalité :

Dès la grossesse, le fœtus vit en parfaite osmose avec celle qui le porte, sa mère. Dès cette période, le futur enfant s’habitue donc au fil du temps à la langue de sa nourrice et celle-ci lui transmet, outre la nourriture et l’affection, les clés de son identité. Ainsi, toutes les composantes de la culture et de l’identité de l’enfant sont transmises par le cordon ombilical et par la relation mère-enfant. Dans une relation presque fusionnelle, après la naissance, la mère, sans même le savoir, lègue tout son patrimoine culturel à son enfant. Et par suite c’est cette héritage acquis dès la naissance qui contribuera, peu ou

prou, à la structuration des facultés intellectuelles et de sa "petite" personnalité.

Les recherches scientifiques nous ont prouvé que le nourrisson pouvait reconnaître non seulement la voix de sa mère mais aussi la langue de celle-ci. Ce qui confirme l'importance de cette langue perçue et décodée in utero dans le développement cérébral de l'enfant. Alors que chez les enfants sauvages, ceux qui ont évolué hors du monde humain, les spécialistes parlent de limitation des capacités cognitives malgré une merveilleuse adaptabilité du psychisme humain. "L'intégration à une niche non-humaine se solde par la mise en place des capacités cognitives et d'un acquis proto-culturel autres que ceux exigés des enfants humains mais il semble bien que le processus, passé un certain seuil temporel, soit irréversible, sinon sous la forme très limitée d'acquisitions de conduites nouvelles ou d'enculturation"(1). Je citerai de passage le "Hayy b. Yaqdhân" d'Ibn Tufayl qui, étant à la base du premier ouvrage de la psychologie de l'enfant écrit par Martin Luther en occident latin sans oublier l'influence directe sur le chef d'œuvre "Robinson Crusoé", se révèle à maints égards assez important plus de huit siècles après(2).

Tous ses arguments associés aux découvertes récentes, mentionnant que l'organisation du système cérébral n'est pas la même chez les enfants bilingues que chez leurs homologues monolingues, témoignent en faveur de l'importance de la langue maternelle Tsunoda(3).

2 - Bilinguisme et identité :

La situation des enfants émigrés, aujourd'hui, est loin d'être la même que celle des enfants de leurs camarades monolingues et mono-culturés. Ayant déjà une langue et une culture maternelles, ces premiers vont devoir se situer face à une langue et à une culture du pays d'accueil. La quête d'une certaine distinction entre la langue et la culture familiales d'un côté et la langue et la culture de la rue et de l'école de l'autre

côté est au menu quotidien de l’enfant : identité culturelle et adaptation sociale sont pour lui deux composantes de ce qu’il est et de ce qu’il sera. La même situation peut être observée chez des autochtones. Certaines personnes bercées dans des langues autres que le français (breton, provençal...) n’ont jamais accepté que la langue française, sans aucun lien avec leur inconscient, soit la langue officielle et du foyer et de la société en même temps. Il nous suffit de voir en France le regain de place pour le Breton ou le Gallois par exemple pour mieux s'en rendre compte.

Différentes formes de bilinguisme peuvent cependant se manifester. Il peut s’agir de deux langues et deux cultures parallèles, non conflictuelles, sans porter atteinte aux acquis maternels. C’est le cas des riverains frontaliers entre la France et l’Allemagne. Le français enseigné à l’école au sud de la frontière n’entrave pas la culture et la langue maternelle allemandes. C’est aussi le cas des enfants anglophones vivants sur la rive du Canada français. La langue de l’école, le français, n’est pas perçue comme un danger pour la langue maternelle qui demeure dominante en société(4).

Il peut s’agir aussi de deux langues constamment conflictuelles. L’enfant n’arrive pas à se situer réellement ni dans la langue et la culture maternelles ni dans celles de la société. Ce phénomène appelé témoigne d’une profonde problématique liée à l’identité culturelle et qui entraîne un flou dans la maîtrise des deux langues, toujours dans le cadre du bilinguisme, même si viendrait nous témoigner du contraire une quasi-parfaite locution verbale. La langue maternelle et la langue scolaire sont "non fertiles" et l’appauvrissement l’emporte sur la richesse du bilinguisme. Et c’est de ce deuxième cas de figure en particulier que prend naissance l’échec scolaire.

3 - Régulation et thérapie :

Une meilleure connaissance des réalités citées plus haut permet de mieux sensibiliser les futurs enseignants en les rendant plus attentifs aux comportements des enfants dans la vie

courante et, par suite, de mieux les percevoir dans leur réalité vitale quotidienne. Aussi mettre l'accent sur les relations entre les individus plutôt que sur les individus en relation. Il s'agit d'inviter tout un chacun à entrer dans le mythe et dans l'univers culturel et communautaire de l'autre.

Tous ces éléments font qu'un enfant ne peut pas faire l'effort d'apprendre si les structures du pays d'accueil y compris les structures du langage ne lui accordent une place au présent et au futur. Il ne fournira pas d'effort s'il n'y a pas de reconnaissance dans ses efforts d'apprentissage.

Tout d'abord, ce travail ne se veut aucunement être d'ordre politique. L'objectif n'est pas du tout de mettre en cause ni la fonction ni le rôle de l'école qui eux relèvent du politique. Il est légitime et obligatoire que les enfants apprennent la langue et la culture du pays d'accueil. Cependant, faudrait-il sortir du clivage monolinguisme-bilinguisme pour s'intéresser à l'enfant tel qu'il est, tel qu'il se présente, un être humain avant tout ? Faudrait-il, en outre, sortir d'un système clos où la langue n'est appréhendée que par son côté communicatif et de là l'enfant est réduit à un outil au lieu d'être considéré comme un sujet à part entière ?

Enfin, la solution ne serait-elle pas de réintroduire la langue maternelle, du moins dans la partie préscolaire, et d'enseigner la langue seconde comme une langue étrangère, à son début, pour redevenir progressivement la langue de l'enseignement tout court ? S'agissant de la langue arabe, elle saura certainement s'adapter comme elle a su s'adapter jadis à la traduction et à la préservation d'une bonne partie de la pensée grecque et latine. Et l'intérêt de l'école française pour la langue arabe ne devrait se limiter non plus ni à la découverte du pétrole ni à la colonisation ; bien au-delà. Tenir compte de la richesse culturelle et linguistique de ses citoyens, ne serait-il pas le moyen qui offrirait à la France le statut de privilégié, sur l'autre rive de la méditerranée, là où l'Asie et l'Amérique latine tentent de s'introduire timidement ?

Notes :

1 - R. Berthelier : Adaptation sociale, in Troubles du langage et de la filiation, Ed. La pensée sauvage, 1988, pp. 101-118.

2 - L. Gauthier : Hayy b. Yaqdhan, Paris 1983.

3 - T. Tsunoda : Langue maternelle et latéralisation du système nerveux central, in Science et pseudo-science, UNESCO, Paris 1982, pp. 109 ss.

4 - "Ferdinand de Saussure, selon qui la linguistique a pour unique et véritable objet la langue envisagée en elle-même et pour elle-même, exclut l'individu parlant, et, du même coup néglige l'interaction entre locuteurs. Dans la langue ainsi conçue, tout se passe comme si personne ne parlait". Voir C. Hagege : L'homme de parole, Fayard, Paris 1985, p. 229.

Références :

1 - Berthelier, R.: Adaptation sociale, in Troubles du langage et de la filiation, Ed. La pensée sauvage, 1988.

2 - Gauthier, L.: Hayy b. Yaqdhan, Paris 1983.

3 - Hagege, C.: L'homme de parole, Fayard, Paris 1985.

4 - Tsunoda, T.: Langue maternelle et latéralisation du système nerveux central, in Science et pseudo-science, UNESCO, Paris 1982.



Textes en langue arabe



ردمد 1112-5020
***





حوليات التراث

مجلة علمية محكمة سنوية ذات الوصول المفتوح
تعنى بمجالات التراث والمثاقفة

14

2014

* منشورات جامعة مستغانم، الجزائر

حوليات التراث

مجلة علمية محكمة سنوية تعنى بمجالات التراث
تصدر عن جامعة مستغانم



العدد 14، سبتمبر 2014

المراسلات

مجلة حوليات التراث

كلية الآداب والفنون

جامعة مستغانم 27000

الجزائر

البريد الإلكتروني

annales@mail.com

موقع المجلة

http://annales.univ-mosta.dz

الإيداع القانوني 2004-1975

ردمد 5020-1112

تصدر المجلة مرتين في السنة بنسختين ورقية وإلكترونية

قواعد النشر

ينبغي على الباحث اتباع مقاييس النشر التالية:

1) عنوان المقال.

2) اسم الباحث (الاسم واللقب).

3) تعريف الباحث (الرتبة، الاختصاص، الجامعة).

4) ملخص عن المقال (15 سطرا على الأكثر).

5) المقال (15 صفحة على الأكثر).

6) الهوامش في نهاية المقال (اسم المؤلف: عنوان الكتاب، دار النشر، الطبعة، مكان وتاريخ النشر، الصفحة).

7) عنوان الباحث (العنوان البريدي، والبريد الإلكتروني).

8) يكتب النص بخط (Simplified Arabic) حجم 14، بمسافات 1.5 بين الأسطر، وهوامش 2.5، ملف المستند (ورد).

9) يترك مسافة 1 سم في بداية كل فقرة.

10) يجب ألا يحتوي النص على حروف مسطرة أو بالبنط العريض أو مائلة، باستثناء العناوين.

يمكن لهيئة التحرير تعديل هذه الشروط دون أي إشعار.

ترسل المساهمات باسم مسؤول التحرير على البريد الإلكتروني للمجلة.

تحتفظ المجلة بحقها في حذف أو إعادة صياغة بعض الجمل أو العبارات التي لا تتناسب مع أسلوبها في النشر. وترتيب البحوث في المجلة لا يخضع لأهميتها وإنما يتم وفق الترتيب الأبجدي لأسماء الكتّاب بالحروف اللاتينية.

تصدر المجلة في شهر سبتمبر من كل سنة.

ليس كل ما ينشر يعبر بالضرورة عن رأي هذه المجلة.



ISSN 1112-5020

فهرس الموضوعات

مجلة حوليات التراث، العدد 14، 2014، ص 7 - 27
ISSN 1112-5020

مصادر شعر التروبادور الغنائي

د. محمد عباسة
جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:

إذا كان الأوروبيون قد عرفوا الشعر منذ عصر قدماء اليونان، فالشعر الغنائي المقفى لم يظهر عندهم إلا في أوائل القرن الثاني عشر للميلاد في جنوب فرنسا. ويعد الشعراء التروبادور أول من نظم هذا النوع من الشعر الذي انتشر بسرعة مذهلة في أغلب أنحاء أوروبا. فالشعر التروبادوري الأوكسيتاني الذي يتغنى فيه الشاعر الجوال بالمرأة ويمجدها، لا يعكس تقاليد المجتمع الأوروبي في ذلك الوقت، بل هو شعر غريب تماما عن الأوروبيين وأوروبا في القرون الوسطى. هذا الشعر الجديد يشبه إلى حد كبير، في أشكاله ومضامينه الشعر العربي الأندلسي، وبوجه الخصوص الموشحات والأزجال. ولهذه الأسباب خصصنا هذا البحث لدراسة أصول وتشكيل الشعر الأوكسيتاني في العصور الوسطى.

الكلمات الدالة:

التروبادور، الشعر الغنائي، عوامل التأثير، الموشح، الزجل.



The sources of the Troubadour's lyrical poetry

Prof. Mohammed Abbassa
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

If Europeans have known poetry since the period of ancient Greece, rhymed and lyrical poetry, as for it, appeared only in the beginning of the twelfth century in the South of France. The Troubadour poets were precursors of this new poetry, which was rapidly propagated in all Europe. The poet Guillaume IX, count of Poitiers, was the first Troubadour having composed the lyrical poetry of court in a vulgar language, the Occitan. On the other hand, this poetry in which the poet idealizes the lady and respects her, does not reflect in any way traditions of the European society in the Middle Ages, but a poetry which is entirely foreign to Europeans. And since Troubadourian poetry resembles deeply Andalusian poetry, and especially Muwashshahat and Azdjal,

تاريخ النشر: 2014/9/15
abbassa@mail.com

we have devoted this research to the study of the main factors that have allowed the influence of Arab-Andalusian poetry on the different themes and forms of Occitan poetry in the Middle Ages.

Keywords:

Troubadours, lyric poetry, influencing factors, Muwashshah, Zajal.



لقد ظهر الشعر في أوروبا منذ عصر قدماء اليونان، لكن الشعراء لم يعرفوا الشعر الغنائي المقفى إلا في بداية القرن الثاني عشر للميلاد في جنوب فرنسا. وكان أول من نظم هذا الشعر الجديد في منطقة بروفنسا (Provence) شعراء التروبادور (Troubadours)، ثم انتشر بسرعة في جميع أنحاء أوروبا.

يُعد ظهور الشعر الغنائي الأوكسيتاني في مطلع القرن الثاني عشر الميلادي (السادس الهجري) من نتائج التغيير الذي طرأ على منطقة البروفنس في جنوب فرنسا. ويتجلى هذا التغيير أيضا في اللغة التي كتِب بها هذا الشعر وهي اللغة الأوكسيتانية التي استخدمها أهل الجنوب ثورة على اللغة اللاتينية - لغة الكنيسة - من جهة، وتعبيرا عن أدب وطني مستقل من جهة أخرى.

وكان اتصال البروفنسيين بحضارات الشعوب المجاورة من أندلسيين وصقليين، عاملا مباشرا في تحرر أهل الجنوب من قيود الفرنجة الشماليين وتكوين كيان سياسي واقتصادي وثقافي خاص بهم. فكان أول عناصر هذا الكيان شعرهم الغنائي وموضوع الحب الرفيع الذي ابتدعوه لأول مرة في أوروبا.

الشعر الأوكسيتاني إذن، هو الشعر الذي نظم بلغة أوك (oc) وهي لغة جنوب فرنسا دون شمالها، وتسمى كذلك الأوكسيتانية (l'occitan) تنطق في لغتها الأصلية "أوسيتان"، كما يسمى أهلها بالبروفنسيين نسبة إلى منطقة البروفنس، لكن منطقة وجود هذه اللغة أوسع بكثير من منطقة البروفنس، فهي تكاد تنتشر في الجنوب كله.

بالإضافة إلى تروبادور بلاد أوك الذين نظموا الشعر بلغتهم الأوكسيتانية، نجد شعراء تروبادوريين آخرين ولدوا خارج بلاد أوك أو من جنسيات أخرى

نظموا الشعر بهذه اللغة، منهم هنري الثاني ملك إنكلترا وابنه ريشار قلب الأسد، وألفونسو الثاني ملك أراغون، والتروبادور رايمون فيدال الكَتالاني، والتروبادور صورديللو الإيطالي؛ وكل هذه الأشعار يطلق عليها اسم الشعر الأوكسيتاني نسبة إلى اللغة التي نُظمت بها لا إلى بلاد أوك، أما الأشعار التي نظمها التروبادور الإسبان والطليان بلغاتهم فلا تدخل ضمن الشعر الأوكسيتاني.

التروبادور هو الشاعر الجوّال الذي ينظم أجمل الأشعار الغنائية؛ اشتقت هذه الكلمة من الفعل "تروبار" (trobar) بمعنى "وَجَدَ"، أي وجد العبارات الجميلة. وأطلق اسم تروبادور على كل من يقرض الشعر، أما الجونغلير (Joglars) فهم الذين اتخذوا من الشعر حرفة لهم[1]، فإذا كان هذا الشعر من إبداع التروبادور، فإن الجونغلير هم الذين يتغنون به في المناسبات. ولم يحفظ الجونغلير أغاني التروبادور فحسب بل كانوا يرددون أيضا الأشعار التي يأتون بها من الأندلس.

استخدم التروبادور الجونغلير لترويج أغانيهم في أوساط طبقات الشعب البروفنسي. وليس هناك من شك في أن حركة الجوّالين قد استمدت طبيعتها من عادات العرب الذين يتصفون بالترحال والتردد على الأسواق الشعبية التي يعود تاريخها إلى ما قبل العصور الإسلامية، وفيها كانوا ينشدون الأشعار. فكل ذلك يبين أن الجونغلير قد تأثروا في حركتهم بزجّالي الأندلس ومدّاحي أسواقها.

هذا الشعر الذي نظمه شعراء التروبادور في إجلال المرأة وتمجيدها، لا يعكس بتاتا تقاليد المجتمع الأوروبي في ذلك الوقت، بل هو غريب تماما عن الأوروبيين. لكنه يشبه بعمق الشعر الأندلسي، وخاصة الموشحات والأزجال في أشكالها ومضامينها. ولهذا الغرض خصصنا هذا البحث لدراسة أصول الشعر الأوكسيتاني ونشأته في العصور الوسطى.

لقد نشأ في أوائل القرن الثاني عشر للميلاد في بلاد البروفنس، غير بعيد عن مناطق الأندلس، شعر غزلي استخدمه الشعراء في حب المرأة وخدمتها والدفاع عنها. هذا الشعر الجديد الذي اخترعه شعراء جنوب فرنسا

(Trobadors) ونظموه باللغة الأوكسيتانية، أغوى خلال العصور الوسطى طوائف أخرى من الشعراء في غرب أوروبا الذين نظموا على منواله. فظهر شعراء شمال فرنسا (Trouvères) الذين نظموا شعرهم بلغة الشمال (oïl)، وشعراء إنكلترا (Troubadours)، وشعراء إسبانيا (Trovadors)، وشعراء إيطاليا (Trovatori)، وشعراء ألمانيا (Minnessangers) وغيرهم من الشعراء الجوالين الأوروبيين. ولأول مرة أيضا ظهر في منطقة البروفنس نساء شواعر (Trobairitz) اللائي نظمن الشعر في الغزل(2).

يعتقد فريق من الباحثين الأوروبيين أن الشعر الأوكسيتاني ظهر فجأة في القرن الثاني عشر الميلادي(3)، لذلك لم يتمكنوا من تحديد المصادر المباشرة التي يكون هذا الشعر الأوروبي قد تأثر بها في نشأته. ولكن السؤال الذي يطرح لأول وهلة، هو من أي مصدر استقى هذا الشعر التروبادوري خصائصه الجديدة. بعض المقارنين توصلوا إلى أن مصادره أجنبية، في حين أنكر عنه آخرون أي تأثير. ولتسليط الضوء على المصادر الرئيسية للشعر الأوكسيتاني، من الضروري عرض في بضعة أسطر، الحياة الثقافية في جنوب فرنسا قبل ظهور الأدب البروفنسي.

في أوائل العصور الوسطى، لم تكن قد ظهرت في البروفانس ثقافة خاصة بالشعب البروفنسي بالمعنى الذي نفهمه اليوم، أو على الأقل ثقافة شعبية التي من خلالها يمكن للمجتمع التعبير عن تقاليده وعاداته العريقة. لكن في الواقع، لم نجد سوى الأناجيل وبعض المختارات التي تتمثل في القصائد الكنسية والمراثي الدينية.

ومع ذلك، فقد وُجد في جنوب فرنسا أدب شبه طقسي أو تعليمي، ولكن دائما في الإطار الديني. لكن هذا الأدب ظل مدفونا في الأديرة والكنائس، وفي حوزة رجال الدين وحدهم الذين كانوا يتصرفون فيه وفقا لمصالحهم. وعلاوة على ذلك، فإن المجتمع المدني البروفنسي كان يجهل هذا الأدب الذي يمثل المواعظ، وعلى الفرد الاستسلام لها.

ظلت القرون الوسطى حتى القرن الثامن للميلاد، من دون مؤسسات

ودون لغات خاصة وآداب جديدة[4]. وفي نهاية هذا القرن، ظهر شارلمان (Charlemagne)، الشخصية القوية في أوروبا، الذي يعود إليه الفضل في تعزيز الثقافة الحديثة. أمر هذا الملك الكارولنجي (Carolingien) العظيم بفتح في كل مكان عبادة، مدارس يتعلم فيها الطلاب الحساب الكنسي والغناء والنحو.

ومع ذلك، فهذا التعليم، مهما كان فضله، ظل محصورا داخل جدران المصليات. أما الوثائق الفرنسية النادرة التي تعود إلى القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، فلا تمثل في الحقيقة، سوى أدبا سطحيا حيث تخلو منه أدنى إشارة إلى المرأة أو الحب.

وفي نهاية القرن الحادي عشر ظهر روبرت دابريسل (Robert d'Arbrissel)، مؤسس رهبانية فونتفرول (Fontevrault)[5]، والذي منح الراهبات إمرة كل رجال الدين. ونظرا لغرابة هذا التصرف، رأى بعض الدارسين البروفنساليين (Provençalistes) في هذا السلوك، البذرة الأولى في تشكيل الحب المجامل (الكورتوازي) وتبجيل السيدة[6].

أما أغاني المفاخر (Les chansons de geste) فقد ظهرت في عصر الحملة الصليبية الأولى. هذه الأغاني ذات الطابع الوطني أو الديني، كانت شفاهية تتداول بين الناس، ويعود الفضل في انتشارها إلى الشعراء المتجولين (Jongleurs) الذين نظموها أو تبنوها. من أهمها "أغنية رولان" (La chanson de Roland) وهي ملحمة شعبية تسرد مغامرات شارلمان العسكرية. فالتأثير العربي يتجلى بوضوح في هذه الأغنية ذات الطابع الرسائلي[7]. لقد نسجها أصحابها على منوال الأراجيز الأندلسية التي سبقتها.

وأما أغاني النسيج (Les chansons de toile) فقد ظهرت مباشرة بعد "أغنية رولان". وهي أغان مجهولة المؤلف، ترددها النساء، وغالبا ما تشكو من غياب الحبيب والمعاناة التي تقاسيها. لكن أولى الأغاني التي ظهرت في بلاد "أوك"، هي "البويسي" (Boeci) وأغنية "سانت فوي" (Saint Foy). هذه الأغاني المجهولة المؤلف، والتي أصحابها من ذوي الثقافة الدينية[8]، ظهرت في

النصف الثاني من القرن الحادي عشر للميلاد.

وأما الأناشيد الماجنة (Cantica lubrica et luxuriosa)، ذات الطابع الكنسي، فهي أيضا لا تشكل، في أي حال من الأحوال، أغنية الحب. بل أغنية الحب الحقيقية ظهرت في أوائل القرن الثاني عشر للميلاد. ولم يجرؤ الدارسون على إرجاعها إلى العصور القديمة - فأغنية الحب لم تكن موجودة في العصور القديمة - لكنهم بحثوا لها عن مصادر أجنبية.

أول من نظم الشعر الغنائي الغزلي هو التروبادور غيوم التاسع، كونت بواتييه (1071-1127م)[9] (Guillaume IX, comte de Poitiers). بدأ نشاطه الشعري في السنوات التي تلت عودته من المشرق. لقد ذهب هذا المغامر إلى المشرق العربي في 1100م، على رأس حملة صليبية، ولكن تم تكسير جيشه في "هرقلة" (Héraclée) من قبل خصومه الصليبيين. فأقام بضعة أشهر في أنطاكيا قبل عودته خائبا إلى جنوب فرنسا، في سنة 1102م.

غير أن بعض الباحثين الأوروبيين، ومن بينهم البروفنصاليون غاستون باري (Gaston Paris) وألفريد جانروا (Alfred Jeanroy)، يرجعون أولى قصائد غيوم التاسع إلى نهاية القرن الحادي عشر للميلاد، أي قبل الحملة الصليبية الأولى بقليل. لكن لم يصل إلينا شيء من هذه القصائد.

لم يكن غيوم التاسع أول تروبادور نظم قصائد الحب الفروسي فحسب، بل أيضا أول شاعر أوروبي كتب بلغة محلية[10]، لغة جنوب فرنسا، حاكيا في ذلك الشعراء الزجّالين الأندلسيين. الأندلسيون هم أول الشعراء ممن نظم الأزجال بلغة شعرية غير معربة، حتى لا نقول عامية.

إن جرأة غيوم التاسع على نظم أغاني الحب حيرت بعض الدارسين الذين لا يرون في ذلك إلا تناقضا صريحا مع عاداته ومقومات المجتمع البروفنسي[11] التي لا تسمح للرجل أن يتوسل إلى المرأة ويخضع لإرادتها ويخدمها كما يخدم العبد سيده. وأما البعض الآخر فلا يرى أدنى عفة في غزل غيوم التاسع، بل الغزل العفيف أو العذري ظهر في مرحلة من مراحل تطور الشعر عند التروبادور.

لكن علينا ألا ننسى بأن قصائد غيوم التاسع الباقية من ديوانه ليست كافية حتى تكون مرآة تعكس عواطفه المختلفة. ونحن نعتقد أن قصائده لم تصل إلينا كاملة، وربما كسدت لأنها لم تعكس الظروف الاجتماعية في ذلك العصر، وهو العصر الذي شهد بداية التحولات السياسية والثقافية في المنطقة.

لقد أكد المؤرخون على أن الكونت غيوم التاسع كان قد نظم قصائد أخرى غير التي وصلت إلينا[(12)]. وأنه بعد عودته من المشرق عام (496هـ-1102م)، بدأ يلقي القصائد أمام الأمراء وكبار الأعيان والمجامع المسيحية، غير أن هذه القصائد لم تدوّن له[(13)]، لأنها وصفت فضائح الصليبيين. وقد ندم غيوم التاسع على اشتراكه في هذه الحملة[(14)]، بعدما تأكد من أن ذهابه إلى ما وراء البحار كان فخا نصبه له خصومه للتخلص منه بتواطؤ من الكنيسة.

لم يبقَ من آثار غيوم التاسع إلا إحدى عشرة قصيدة اتفق الباحثون على صحة نسبتها إليه، فالقصائد الثلاث الأولى جاءت موحدة القافية شأنها في ذلك شأن الشعر العربي التقليدي. أما القصائد الأخرى المتبقية فنظمت على طراز الموشحات والأزجال الأندلسية مع بعض التغيير المقصود في ترتيب القوافي، وأما قصيدته الحادية عشرة وهي من الشعر المكفر، فهي من أشهر أغانيه وقد جاءت مطابقة للأزجال الأندلسية من حيث الشكل، وخاصة أزجال ابن قزمان.

كان غيوم التاسع قبل نظمه الشعر قد تربى في أحضان الجواري العربيات اللائي سباهن والده أثناء الحملة الصليبية على قصر بربشتر (Barbastro) الإسلامي شمال الأندلس سنة (456هـ-1064م)، أي سبع سنوات قبل ولادة الشاعر. وقد ذهب ليفي بروفنسال (E. Lévi-Provençal) إلى القول "إن هذه الحملة كانت تضم في صفوفها فرسانا بقيادة أمير نورماندي، من أغلب مقاطعات المملكة، فلما فاجأت المدينة وانتهت من نهبها، عادت عبر جبال البرانس ومعها أعداد هائلة من الأسرى، قد عملوا في المدن التي سيقوا إليها، قبل أن يذوبوا في جمهور السكان، على نشر المعرفة وبعض الفنون والأساليب التي كان يجهلها البروفنسيون"[(15)]. إن هذا الأمير النورماندي الذي قاد هذه الحملة هو غيوم

الثامن (Guy Geoffroy) دوق أكيتان (ت 479هـ-1086م) وأبو التروبادور الأول الكونت غيوم التاسع. وحسب روبرت بريفو (Robert Briffault) فإن بعض الأسرى كانوا من المغنيات[16]. فكم من مغنية احتفظ بها الكونت غيوم الثامن بعد بيعه لأخريات في سوق النخاسة وإهدائه البعض الآخر للكآئس ورجال الإقطاع. ألا يمكن أن يكون هذا مصدرا من المصادر التي استقى منها الكونت غيوم التاسع مبادئ شعره الجديد[17].

وبعد وفاته، ترك غيوم التاسع وراءه ابنه غيوم العاشر وحفيدته أليِنور داكيتان (Aliénor d'Aquitaine) التي أدت دوراً رئيسا في انتشار الحركة التروبادورية في كل من فرنسا أثناء زواجها بالملك لويس السابع (Louis VII)، وإنكلترا بعد زواجها سنة 1152م، بالملك هنري الثاني (Henri II Plantagenêt). ولم يذكر غيوم التاسع في شعره، فيما وصل إلينا، أحدا ممن سبقوه أو عاصروه من الشعراء.

شعر التروبادور الغنائي ظهر في أوائل القرن الثاني عشر للميلاد، لكن لا أحد استطاع تسليط الضوء على مصادره المحتملة. غير أن علاقته بالحضارة العربية الأندلسية تبدو واضحة بلا شك. كان جامارا باربيري (G. Barbieri) في القرن السادس عشر للميلاد، أول من أشار إلى تأثير الأدب الأندلسي في الأدب الأوكسيتاني المجاور. وقد دافع عن هذه الفرضية، في نهاية القرن الثامن عشر للميلاد، اليسوعي الإسباني المنفى خوان أندريس (Juan Andrés)[18].

ومنذ باربيري إلى يومنا هذا، لم يتفق الباحثون بعدُ على المصادر التي استقى منها الشعر الأوكسيتاني أهم خصائصه. بل احتفظ كل منهم بافتراضاته الخاصة التي جانبت في معظمها أبسط قواعد الموضوعية، وذلك لدوافع قومية أو دينية. ومن هذه الاتجاهات المختلفة، نعرض بعض الافتراضات:

الدارسون الرومانيون وعلى رأسهم بدزولا (Bezzola)، يرجعون أصل الشعر الغنائي الأوكسيتاني إلى مصادر لاتينية بحتة، معتمدين في ذلك على قصائد القديس فورتوناتوس (Saint Fortunat)[19]. هذا الشاعر الروماني الذي عاش

في القرن السادس للميلاد، ذهب إلى غالة (Gaule)، لكنه لم يبق طويلا في بلاط الميروفنجيين (Mérovingiens) الذين كانوا لا يعرفون في ذلك الوقت، القراءة ولا الكتابة. ثم انتقل إلى بلاط أمراء البواتو (Poitou) قبل أن يعود من حيث أتى لما أدرك أن أهل البواتو لا يفهمون اللاتينية.

وبالمقابل، فإن الشعر البروفنسي في القرن الثاني عشر للميلاد يختلف جذريا عن مقطّعات "فورتينا" الشعرية، والتي في الواقع، ليست إلا نثرا إكليروسيا. أما بالنسبة للحب المجامل أو الكورتوازي (L'amour courtois) الذي نظمه الشعراء الجوالون، فأصحاب النظرية اللاتينية قد بالغوا كثيرا عندما راحوا يبحثون له عن أصول "أوفيدية". وفي الواقع، أن كتاب "فن الحب" (Ars amatoria) لـ"أوفيديوس" (Ovide) (43ق.م-18م)، لا يشهد على أي علاقة مع الكورتوازية. بل مجرد نصائح قدمها "أوفيد" لكلا الجنسين بغرض الإغواء والإغراء، لم يراع فيها أدنى احتشام[20]. في حين أن تمجيد المرأة الذي جاء به الشعراء الفرسان التروبادوريون في شعرهم لم يعرفه الأوفيديون من قبلهم، وقد اعتبرته الكنيسة التي احتضنت الشاعر فورتينا، ضربا من الكفر.

إن الذين دافعوا عن الطرح اللاتيني يدعمون أفكارهم بمقطوعة يتيمة وجدت في دير القديس مارسيال (Saint Martial) بمدينة ليموج، والتي تعود إلى نهاية القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) وقد نُظمت باللغة اللاتينية[21]:

In laudes innocentium
Qui passi sunt martirium
Psallat chorus infantium
Alleluia !
Sic decus regi martirum
Et gloria !

هذه المقطوعة نُظمت على قافية (أ أ أ، ب أ ب) وهي تشبه إلى حد ما، الأشكال الزجلية التي نظمها غيوم التاسع في خمس من أغانيه المتبقية. بيد أنه لا توجد أية وثيقة تشهد على أن هذه المقطوعة الوحيدة ترجع إلى أواخر القرن الحادي عشر الميلادي كما يذهب الدارسون الرومانيون. فمن المحتمل جدا أن تكون قد نُظمت بعد هذه المرحلة.

وجود هذه المقطوعة في الكنيسة يعني أنها لم ترَ النور منذ أن نسخت، فكيف يمكننا الاعتراف بأن غيوم التاسع قد تأثر بها في شعره وهو الذي لا يعرف من اللاتينية سوى العداء والكراهية(22)، وقد حرمته الكنيسة من الجنة ولم يذهب إليها للاعتراف بالذنب. ولا يمكن أيضا أن تكون هذه المقطوعة الصغيرة قد أدت إلى إجلال المرأة، واختراع أساليب "التروبار" والأغراض الشعرية التي لم يألفها الشعر الأوروبي من قبل.

إن الأثر اللاتيني المفترض في الشعر الأوكسيتاني يكاد لا يظهر لا في الشكل ولا في المضمون، فالعلاقة الوحيدة بين الشعرين هو أن الشعر الأوكسيتاني ينتمي إلى الشعر الأوروبي عامة الذي ينتمي إليه أيضا الشعر اللاتيني. لكن الأشكال التي جاء بها الشعراء التروبادور والمضامين الشعرية غريبة عن الشعر الأوروبي وعن تراث الأوروبيين ومقوماتهم.

من جانبهم، يعتقد البروفنصاليون وعلى رأسهم، غاستون باري وتلميذه ألفريد جانروا أن الشعر البروفنسي ولد في أرض أوك ومات فيها كذلك. ومن هنا بدأت الفرضية البروفنسية التي طالما دافع عنها غاستون باري والذين جاءوا من بعده أمثال ألفريد جانروا وجوزيف أنغلاد (Joseph Anglade). أما فيما يتعلق بالأثر اللاتيني فإن ألفريد جانروا يرى أن هذا الأثر "لا يقبل الجدل في الأوزان الرومانية، فقد يمكن إدراكها في نتاج التروبادور خاصة عند القدماء منهم، ولا سيّما الذين اتصلوا بالمدارس أو استطاعوا أن يتذكروا بيتا لأوفيديوس أو حكمة لسيناك (Sénèque)، ويضيف جانروا قائلا: ولكن هذه الآثار الثقافية نادرة وسطحية أيضا، وليس هناك أية لاتينية لا في إطار نظمهم ولا في روحه.

والتغني بالمرأة وتصوير الحب لا يمتّ بصلة إلى المراثي اللاتينية"[23].

لا يخفي جانروا في هذا الحديث معارضته للأثر الروماني، لكنه لا يستبعد احتمال التأثير الروماني في أوزان التروبادور، خاصة عند قدماء الشعراء الذين يكون البعض منهم قد اتصلوا بالمدارس. غير أن كل الدلائل تبيّن أن التروبادور الذين ابتكروا الشعر الغنائي لم يتصلوا قط بالمدارس اللاتينية، بل اخترعوا هذا الشعر لمعارضة هذه المدارس الإكليروسية. ولم يحدث في ذلك الوقت، أن أحدا من غير رجال الدين قد اتصل بها. ثم إن شعر أوفيديوس المجرد من القوافي والذي لم يقم على وزن معين بعيد جدا من أن يقارن بهذا الشعر المحكم الذي جاء به - ولأول مرة في أوروبا - قدماء التروبادور. ومع ذلك يعترف جانروا بأن الشعر الذي سبق التروبادور يتمثل في المراثي الإكليروسية ليس غير، وأن الحب الذي جاء به أوفيديوس يختلف كل الاختلاف عن حب التروبادور.

أما جوزيف أنغلاد فهو يحاول في دروسه التي ألقاها على تلامذته، أن يثبت أصالة الشعر التروبادوري بغرض مساندة آراء ألفريد جانروا، غير أنه لم يسلم من بعض الهفوات والوقوع في التناقض، فقد صعب عليه التوفيق بين الحقيقة والعاطفة. فهو يرى أن الحضارة الرومانية قد دخلت غالة عبر الجنوب الذي شيدت فيه مدارس للتعليم العالي منذ القرن الرابع الميلادي[24]، وهو بذلك يريد إظهار علاقة الشعر البروفنسي بالثقافات الإغريقية والرومانية القديمة. لكن المصادر لم تذكر أن مدارس ما قد شيدت في جنوب فرنسا قبل عصر الإمبراطور شارلمان.

ويذهب جوزيف أنغلاد أيضا، إلى أن أغاني الفخر والرعويات (Les pastourelles) قد وجدت عند أهل البواتو قبل ظهور شعر التروبادور، وأن غيوم التاسع قد نقلها إلى لغة أوك. وبذلك يكون مصدر شعر التروبادور، في تقديره، في أغاني الشمال[25]. لكنه - أي أنغلاد - لم يأتِ ولو بنموذج واحد من هذا الشعر الذي يعتقد أنه سبق شعر التروبادور في التطرق إلى الأغراض الشعبية التي وردت في لغة أوك. أما روبرت بريفو، فهو يرى أنه من المحتمل أن يكون

الشعر الشعبي قد وجد في تلك المنطقة قبل شعراء التروبادور، لكننا لا نعرف منه ولو مقطوعة واحدة قبل عصرهم[26].

يصِرُّ جوزيف أنغلاد على أن شعر التروبادور قد تطور عن الشعر الشعبي إلا أنه يعترف بأن هذا الشعر يختلف عنه جذريا من حيث الشكل[27]. وبذلك يكون قد هدم كل ما بناه سابقا، فهو يقول إن الشعر الأوكسيتاني منذ ظهوره، يختلف تماما في شكله ومحتواه عن الشعر الأوروبي الذي سبقه، وأن النماذج الشكلية التي جاء بها لا يعرفها الشعر الكلاسيكي عند الإغريق واللاتين[28].

إن المتتبع لأقوال أنغلاد، يلاحظ تناقضه الكثير في كلامه، وهذا التناقض يرجع إلى أسباب عصبية، فهو يدعم آراء جانروا وباري، ويريد بأية وسيلة، إثبات الأصالة البروفنسية للشعر الغنائي التروبادوري، وحجته في ذلك، أن موت هذا الشعر يعني أنه لم يكن له جذور سابقة، ولم يتأثر بأي شعر من الأشعار الأخرى. ويبدو أن جوزيف أنغلاد لم يفرق بين شعراء التروبادور والشعر الأوكسيتاني، فالذين ماتوا هم التروبادور وليس الشعر الأوكسيتاني، لأن هذا الشعر ما زال متواصلا إلى يومنا هذا.

وعلى غرار الرومانيين، فإن البروفنصاليين غالبا ما يركزون على التأثير المحتمل لروبرت دابريسال (ت 511هـ-1117م) مؤسس رهبانية فونتفرول. فهم يذهبون إلى أن السبب في إجلال المرأة عند التروبادور، يعود إلى فكرة هذا الراهب الذي أخضع زملاءه لقيادة الراهبات. لكن فكرة هذا الراهب لا تمتّ بصلة إلى الحب الكورتوازي البروفنسي. فإن هذه الخطوة التي أقدم عليها هذا المتديّن ليس لها أي اتجاه كورتوازي، وإن ما قام به يرجع إلى سلوك نفسي خال من أي تفكير. وأما الحب البروفنسي، فإنه لم يتجه إلى هؤلاء النسوة اللائي التقطهن هذا الراهب من الشارع، بل قصد الشعراء الفرسان في البداية، سيدات القصور والأميرات وغيرهن.

ويرى روني نيللي (René Nelli) أن روبرت دابريسال حين أخضع رهبانه لسلطة نسوية إنما كان يريد من وراء ذلك إذلالهم من أجل حب الله

وليس تمجيدا للمرأة[29]. ومهما يكن فإن حب الله أيضا لا يمر عبر حب هذا الصنف من النساء، ونحن لا نعتقد أن يكون ما قام به راهب أبريسال لما أخضع رجال الدين لسلطة نسوية، قد غيّر مشاعر البروفنسيين أو استحدث الأشكال الشعرية.

إن الفرضية البروفنسية التي طرحها غاستون باري ودافع عنها ألفريد جانروا لم تلقَ صدى عند الباحثين، لأن جانروا لم يكن مطلعا على الثقافات التي جاورت منطقة البروفنس، واقتصر في بحثه عن أصل الشعر الأوكسيتاني، على المصادر الرومانية، إذ أغفل المصادر العربية[30]. وبذلك لا يمكننا تقبل هذه الفرضية ما دام جانروا لم يطلع على ما جادت به قريحة الأندلسيين.

أما دعاة الطرح الأندلسي وعلى رأسهم ريبيرا (Julián Ribera)، فهم ينفون علاقة الشعر العربي بالشعر الأندلسي، ويرون أن الشعر الأندلسي ولد في إسبانيا، ولم يتأثر بالشعر العربي في المشرق إلا في عدد قليل من عناصره. لقد أهمل خوليان ريبيرا كل الشعر الغنائي المشرقي ولم يعتبر إلا الشعر الأندلسي الذي يظن أنه نُظم بلغة مختلطة، نصفها عربي والنصف الآخر رومانسي بمعنى عجمي، وهي حسب رأيه لغة الطبقة الشعبية التي لا تعرف من لغة العرب إلا القليل[31]. فإذا تفحصنا هذا الرأي، نرى أن ريبيرا قد تجاهل الأدب العربي، وقد تبيّن أنه في الوقت الذي أطلق فيه أحكامه المسبقة لم يكن بين يديه سوى ديوان ابن قزمان المكتوب بلغة غير معربة والذي درسه على حدة.

لكن ألم يكن خوليان ريبيرا يعلم بأن هناك موشحات نُظمت باللغة العربية الفصحى قد ظهرت في الأندلس منذ القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي). وهذه الموشحات لم تكتب بهذه اللغة التي أشار إليها ريبيرا، وأن الزجل قد تأثر بها في أشكاله كما تأثر بها وبالشعر القريض في أغراضهما. إن ريبيرا لما استبعد اللغة العربية في حديثه عن علاقة الشعر الأندلسي بالشعر البروفنسي، كان يريد من وراء ذلك إظهار التأثير الإسباني وليس فقط فصل المغرب عن المشرق.

ولعل أكثر الفرضيات غرابة هي فكرة تأثير هرطقة الكاثارية

(Catharisme) أو "نزعة التطهر"، في مبادئ الحب الكورتوازي. يرى دوني دي روجمون (Denis de Rougemont) في كتابه "الحب والغرب" أن مفاهيم الحب التي طرقها الشعر البروفنسي لا تعكس أبدا العادات الاجتماعية في جنوب فرنسا. وأن هذا الشعر يتناقض تماما مع الظروف التي نشأ فيها[32]. ومعنى هذا أن دي روجمون على غرار المقارنين الآخرين، مقتنع تماما، بأن مفهوم الحب الذي ظهر عند التروبادور، جاء من جهة أخرى.

يذهب دي روجمون إلى أن بدعة الكاثارية قد انتشرت في جنوب فرنسا في الوقت الذي ظهر فيه شعر السيدة الغنائي، وفي المقاطعات نفسها. فالمذهب الكاثاري كان يمثل في ذلك العهد، بادرة خطيرة بقدر خطورة الحب الكورتوازي تجاه الكنيسة. وابتداء من هذا الاقتراح، يعتقد دي روجمون أن للحركتين نوعا من القرابة. لكنه لا يستبعد الأصول المشرقية للشعر الأوكسيتاني[33].

لكن الأسباب الحقيقية التي أدت بالكنيسة إلى إبادة الكاثاريين خلال الحملة الصليبية الألبيجية التي أعلنها البابا إينوشنت الثالث (Innocent III) عام (606هـ-1209م)[34]، ليس مصدرها الرئيسي الهرطقة أو فلسفة الحب فقط، كما أشيع، لأن ثورة الحب ليست أخطر من ثورة العقل على الكنيسة. فالكاثاريون ينتمون قبل كل شيء إلى البولصيين، وهم تلامذة القديس بولص الدمشقي بطريق أنطاكيا في القرن الثالث الميلادي الذي دفع بالعقلانية المسيحية إلى أبعد الحدود[35].

وكان القديس أوغستين الجزائري (Saint Augustin) في القرن الخامس الميلادي، قد ألح على عقلنة الدين المسيحي. وقد حاربته الكنيسة في روما واعتبرته من المتمردين على تعاليمها التقليدية، وذلك قبل أن يصبح خادما لها. وبفضل فلسفته انتشر أتباعه في أرجاء أوروبا وخاصة في جنوب فرنسا[36]. وأما القديس برنار (ت 548هـ-1153م)، فكان يرى أن عقلنة علم اللاهوت أمر لا

يمكن قبوله[37].

وفي ضوء ما تقدم، يمكن القول بأن محاربة الكنيسة للكاثار إنما كانت بسبب العقل وليس فقط بسبب الحب كما اعتقد الأستاذ دي روجمون، كذلك وقف البولصيون والأوغستينيون في وجه الكنيسة متهمين إياها بالخرافات فحاربتهم متهمة إياهم بالهرطقة والبدع. وفضلا عن هذا الاستنتاج، فإن للفرضية الكاثارية تناقضات واضحة، فغيوم التاسع مؤسس شعر التروبادور توفي سنة (521هـ-1127م)، وظهور أول أبريشية كاثارية في بلاد الأوك كان في سنة (555هـ-1160م)، فكيف يتأثر غيوم التاسع بهذه الهرطقة وقد مات قبل أن تظهر في جنوب فرنسا. فنحن لا ننفي ما للكاثارية من مبادئ لا تتجرد من الحب، لكنها على ما يبدو، كانت تدعو إلى تحرير الإنسان. ربما أراد دي روجمون القول بأن أصول الحب الكورتوازي مشرقية أو عربية، أما التطور فكان كاثاريا.

وأخيرا، فإن أنصار فرضية الأصل العربي مقتنعون بتأثير الأدب العربي الأندلسي على الشعر الغنائي الأوكسيتاني. لقد سبق الأندلسيون الشعراء البروفنسيين بأكثر من أربعة قرون، في استخدام الأشكال الشعرية المقطعية، وتمجيد المرأة وإجلالها يعد من تقاليد العرب الأصيلة.

أنصار هذا الطرح من المحدثين كثيرون، من بينهم مستشرقون وعرب. فالموسيقى التروبادورية يقول روبرت بريفو، بالإضافة إلى الآلات التي ترافقها، هي في الواقع من أصل قرطبي وغرناطي. ويخلص إلى القول إن "أوروبا مدينة إلى عالم الإسلام في كل شيء، أما روما فلم تنقل إليها من الآداب سوى بعض مختارات أوفيديوس وكاسيودور (Cassiodore) وبويسيس (Boèce)"[38]. أما رامون مينندث بيدال (R. M. Pidal) فيرى أن الأشكال العروضية المختلفة لشعر التروبادور إنما استعيرت في الحقيقة، من الأندلس[39]. ولم نجد أي شعر أوروبي يشبه في أغراضه وأشكاله الشعر البروفنسي الذي نظمه لأول مرة التروبادور بلغة أوك[40].

أما الباحثون العرب الذين يؤكدون على التأثير العربي الأندلسي في الشعر البروفنسي الأوكسيتاني فهم كثيرون، إلا أنهم اكتفوا في غالب الأحيان، بما قدمه المستشرقون والمستعربون[41].

كان غيوم التاسع في بداية الأمر، وفقا لسيرته الذاتية، غشاش نساء (Trichador de domnas) قبل أن يصبح فجأة عاشقا عفيفا. ومن الواضح أن اتجاهه الجديد لا يعكس تقاليد المجتمع في القرون الوسطى. لا أوفيد ولا فورتينا لهما صلة ظاهرة بتمجيد "المرأة" البروفنسية. فحب الشعراء الجوالين الأوكسيتاني هو أبعد من حب الرومان.

بحلول نهاية القرن الحادي عشر للميلاد بدأ المجتمع الأوكسيتاني يتجه نحو ثقافة اجتماعية وأدبية جديدة، والتي هي غريبة تماما عن أوروبا المسيحية[42]. هذا التحول الجديد هو صدى لحضارة مجاورة، هي الحضارة العربية الأندلسية. فالمدّاحون (Joglars) والخدام (Ménestrels) والحجاج، كانوا من الفاعلين الأساسيين الذين ساهموا في مرور هذا الأدب من الجنوب إلى الشمال، وكان الشعراء الجوالون السباقين إلى احتضانه.

استطاع الشعراء البروفنسيون إدخال إلى مجتمعهم جميع موضوعات الشعر الأندلسي تقريبا[43]. طرقوا الغزل البلاطي المجامل والعفيف، أبدعوا في الحب بالوصف أو البعيد، وصفوا أزهار الربيع، مدحوا ورثوا، كما شخصوا مختلف عناصر الطبيعة الحية والجامدة. أما بالنسبة للأشكال الشعرية التي وردت عندهم، فليس هناك أي دليل على أنها وجدت في أوروبا قبل عصرهم. هذه الصيغ نقلوها في الواقع، من بلاد الأندلس[44].

ومن أجل تحويل الأنظار عن شعر السيدة الكورتوازي ذي الأصول العربية، عمدت الكنيسة في ذلك الوقت، إلى تحريض الدوقات والمركيز والقوامس، على الانضمام إلى صفوف الحروب الصليبية ومحاربة المسلمين في أرض فلسطين وبلاد الشام. ومع ذلك، لم يتخل شعراء التروبادور عن شعرهم، بل نظموا قصائد يهجون فيها روما وملوك فرنسا ورعاة الحروب الصليبية[45].

لم يجد الكرسي الرسولي وسائل أخرى لمواجهة عواقب هذه الثورة الأدبية والحركة الكاثارية إلا ليعلن، في سنة 1209م، الحملة الصليبية ضد الألبيجيين (Albigeois) في جنوب فرنسا. هذه الحرب التي استمرت حتى سنة 1229م، وفرضت محاكم التفتيش، أدت إلى تراجع الشعر الغنائي في بلاد "أوك".

وبعد الناربوني غيرو ريكيه (Guiraut Riquier) (ت 692هـ-1292م)، آخر تروبادور أوكسيتاني، شهدت بروفنسا في نهاية القرن الثالث عشر للميلاد (السابع الهجري)، انحطاط آداب اللغة الأوكسيتانية. ومنذ ذلك التاريخ، حمل شعراء المائة الثالثة الإيطاليون شرف العبقرية الشعرية في أوروبا: مثل كافالكانتي (Cavalcanti)، ودانتي (Dante)، وغينيتشللي (Guinicelli)، وبتراركا (Petrarca)، وغيرهم من شعراء الأسلوب العذب الجديد.

لكن الشعر الأوكسيتاني لم ينتهِ بعد الشاعر غيرو ريكيه، بل ما زال متواصلا إلى يومنا هذا، ولو أنه ليس بالوتيرة نفسها التي كان عليها في عهد التروبادور في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين. فظل يسير محتشما إلى غاية بداية القرن السادس عشر الميلادي حيث برز شعراء مجددون وصف عصرهم بعصر النهضة الأوكسيتانية[46].

ولم يكتب بعد التروبادور بلغة أوك سوى أهل اللانكدوك (Languedoc)، بل تقلصت منطقة هذه اللغة، فبعدما كانت تشمل الجنوب كله، أصبحت تقتصر على منطقة ضيقة في الجنوب الغربي من فرنسا. كما تأثرت باللغة الفرنسية في الكثير من خصائصها.

الهوامش:

1 - Frédéric Diez : La poésie des Troubadours, Genève-Marseille 1975, p. 28.

2 - أشهرهن كونتيسة ديا (Beatritz de Dia) وأزاليس دي بوركيراغ (Azalaïs de Porcairagues) والسيدة كاستيلوزا (Na Castelloza). انظر، محمد عباسة: أثر الشعر الأندلسي في شعر التروبادور منذ نشأته حتى القرن الثالث عشر الميلادي، رسالة

ماجستير بإشراف الدكتور صلاح خالص، جامعة بغداد 1983، ص 179-182.

3 - انظر،

Robert Briffault : Les Troubadours et le sentiment romanesque, Ed. du Chêne, Paris 1943, p. 170.

4 - Pierre le Gentil : La littérature française du Moyen Age, Paris 1968, p. 8.

5 - Réto Roberto Bezzola : Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident, Ed. Champion, Paris 1944, 2e P., T.1, p. 30.

6 - René Nelli : L'Erotique des Troubadours, Coll. 10/18, U.G.E., Paris 1974, T.1, p. 36.

7 - Americo Castro : Réalité de l'Espagne, Paris 1963, p. 282.

8 - Pierre le Gentil : op. cit., p. 17.

9 - Alfred Jeanroy : Les chansons de Guillaume IX, Ed. Champion, 2e édition, Paris 1972, p. xix (introduction).

10 - René Nelli : Troubadours et Trouvères, Ed. Hachette, Paris 1979, p. 19.

11 - Alfred Jeanroy : Les chansons de Guillaume IX, p. 15.

12 - Ibid., p. x (Introduction).

13 - Jacques Roubaud : Les Troubadours, Paris 1989, pp. 61-62.

14 - د. نور الدين حاطوم: تاريخ العصر الوسيط في أوروبا، دار الفكر، دمشق 1982، ص 923 وما بعدها.

15 - ليفي بروفنسال: حضارة العرب في الأندلس، ترجمة ذوقان قرقوط، بيروت، ص 95.

16 - Robert Briffault : op. cit., p. 44, et note (97), p. 183.

17 - حول عوامل انتقال معالم الحضارة العربية الأندلسية إلى فرنسا، ينظر، محمد عباسة: الشعر المقطعي الأندلسي وأثره في الشعر الأوكسيتاني، أطروحة دكتوراه دولة، الكلية المركزية، جامعة الجزائر العاصمة 1995-1996، ص 2-40.

18 - Henri-Irénée Marrou : Les Troubadours, Ed. du Seuil, Paris 1971, p. 118.

19 - Réto Roberto Bezzola : op. cit., 1ere P., p. 42 ss.

20 - Ovide : L'Art d'aimer, Coll. Poche, Paris 1966, p. 15 ss.

21 - Pierre Bec : Anthologie des Troubadours, Ed. 10/18, Paris 1974, p. 96. - Cf. Pierre le Gentil : La strophe zadjalesque..., in Romania, T.LXXXIV., p. 229. - Cf. H.-I. Marrou : Les Troubadours, p. 130.

22 - يشير دوني دي روجمون إلى أن التروبادور لم يكن لهم نصيب أوفر من الثقافة لكي يفهموا الشعر اللاتيني. انظر،

Denis de Rougemont : L'Amour et l'Occident, Ed. 10/18, Paris 1979, p. 80.

23 - Alfred Jeanroy : La poésie lyrique des Troubadours, Ed. Privat-Didier, Toulouse-Paris 1934, T.1, p. 65.

24 - Joseph Anglade : Les Troubadours, Ed. Armand Colin, Paris 1908, p. 4.

25 - Ibid, p. 8.

26 - Robert Briffault : Les Troubadours, p. 35.

27 - Joseph Anglade : op. cit., p. 10.

28 - Ibid, p. 74.

29 - René Nelli : L'Erotique des Troubadours, T.1, p. 36.

30 - يعترف جانروا بجهله العربية ولا يعرف من آدابها إلا ما قدمته الترجمات، انظر،

Alfred Jeanroy : La poésie lyrique des Troubadours, T.1, p. 74.

31 - Ibid, p. 72.

32 - Denis de Rougemont : op. cit., p. 80.

33 - Ibid., p. 118 ss.

34 - حول محنة الكاثاريين في (Albi) ينظر،

Fernand Neil : Albigeois et Cathares, P.U.F., 9e éd., Paris 1979.

35 - Robert Briffault : Les Troubadours, p. 120.

36 - د. نور الدين حاطوم: تاريخ العصر الوسيط في أوروبا، ص 51.

37 - جورج جوردون كولتون: عالم العصور الوسطى في النظم والحضارة، ترجمة جوزيف نسيم يوسف، الطبعة الثانية، الإسكندرية 1983، ص 222.

38 - Robert Briffault : op. cit., pp. 20-24.

39 - Ramón Menéndez Pidal: Poesía árabe y poesía europea, 5[a] ed., Espasa-Calpe, S.A., 1963, pag. 17.

40 - حول علاقة الأشكال العروضية الأوكسيتانية بالموشحات والأزجال ينظر أيضا،
Pierre le Gentil : La strophe zadjalesque…, p. 16 ss.

41 - انظر، محمد مفيد الشوباشي: رحلة الأدب العربي إلى أوروبا، ص 107 وما بعدها.

42 - Erich Köhler: Sociologia della fin'amor, saggi trobadorici, Padova 1976, p. 2 segg.

43 - د. محمد عباسة: الموشحات والأزجال الأندلسية وأثرها في شعر التروبادور، دار أم الكتّاب، الطبعة الأولى، مستغانم 2012، انظر فصل "تأثير الشعر الأندلسي في شعر التروبادور"، ص 265-338.

44 - Ramón Menéndez Pidal: Poesía árabe y poesía europea, pag. 17.

45 - Robert Briffault : op. cit., p. 134.

46 - André Berry : Anthologie de la poésie occitane, Ed. Stock, Paris 1979, p. xviii. (Préface).

Références:

1 - Abbassa, Mohammed: Al-muwashshaḥāt wa al-azjāl al-andalusiyya wa atharuhā fī shi'r al-Troubadours, Dār 'Um̊ al-Kitāb, 1[st] ed., Mostaganem 2012.

2 - Abbassa, Mohammed: Ash-shi'r al-maqṭa'ī al-andalusī wa atharuhu fī ash-shi'r al-occitānī, (La poésie strophique andalouse et son influence sur la poésie occitane des Troubadours), Thèse de doctorat d'Etat, Faculté centrale, Université d'Alger, 1995-1996.

3 - Abbassa, Mohammed: Athar ash-shi'r al-andalusī fī shi'r al-Troubadours, (Influence of Andalusian poetry upon Troubadours poetry since its appearance until XIII[th] Century, Master Thesis, University of Baghdad 1983.

4 - Anglade, Joseph : Les Troubadours, Ed. Armand Colin, Paris 1908.

5 - Bec, Pierre: Anthologie des Troubadours, Ed. 10/18, Paris 1974.

6 - Berry, André : Anthologie de la poésie occitane, Ed. Stock, Paris 1979.

7 - Bezzola, Réto Roberto : Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident, Ed. Champion, Paris 1944.

8 - Briffault, Robert : Les Troubadours et le sentiment romanesque, Ed. du Chêne, Paris 1943.

9 - Castro, Americo : Réalité de l'Espagne, Paris 1963.

10 - Coulton, George Gordon: ʻĀlim al-ʻūṣūr al-wūstā, (The medieval scene, an informal introduction to the middle ages), 2nd ed., Alexandria 1983.

11 - Diez, Frédéric : La poésie des Troubadours, Genève-Marseille 1975.

12 - Gentil, Pierre le : La littérature française du Moyen Age, Paris 1968.

13 - Gentil, Pierre le : La strophe zadjalesque…, in Romania, T.LXXXIV.

14 - Ḥāṭūm, Nūr al-Dīn: Tārīkh al-ʻaṣr al-wasīṭ fī ʼUruppa, Dār al-Fikr, Damascus 1982.

15 - Jeanroy, Alfred : La poésie lyrique des Troubadours, Ed. Privat-Didier, Toulouse-Paris 1934.

16 - Jeanroy, Alfred : Les chansons de Guillaume IX, Ed. Champion, 2e édition, Paris 1972.

17 - Köhler, Erich: Sociologia della fin'amor, saggi trobadorici, Padova 1976.

18 - Lévi-Provençal, Evariste: Ḥaḍārat al-ʻArab fī al-Andalus, (La civilisation arabe en Espagne), translated by Dhuqān Qarqūṭ, Beirut.

19 - Marrou, Henri-Irénée : Les Troubadours, Ed. du Seuil, Paris 1971.

20 - Neil, Fernand : Albigeois et Cathares, P.U.F., 9e éd., Paris 1979.

21 - Nelli, René : L'Erotique des Troubadours, Coll. 10/18, U.G.E., Paris 1974.

22 - Nelli, René : Troubadours et Trouvères, Ed. Hachette, Paris 1979.

23 - Ovide : L'Art d'aimer, Coll. Poche, Paris 1966.

24 - Pidal, Ramón Menéndez: Poesía árabe y poesía europea, 5a ed., Espasa-Calpe, S.A., 1963.

25 - Roubaud, Jacques : Les Troubadours, Paris 1989.

26 - Rougemont, Denis de : L'Amour et l'Occident, Ed. 10/18, Paris 1979.



مجلة حوليات التراث، العدد 14، 2014، ص 29 - 42
ISSN 1112-5020

الطريقة التيجانية ودورها
في نشر الثقافة العربية الإسلامية في نيجيريا

د. موسى عبد السلام أبيكن
جامعة ولاية كوغي بأينبا، نيجيريا

الملخص:

لقد صحب التصوف وطرقه مسيرة الدعوة الإسلامية منذ بزوغه إلى اليوم، ولم تمنع هذه الطرق بشتى أورادها وأذكارها الإسلام من الازدهار والانتشار في أنحاء أفريقيا، وإنما أضافت إلى جمال الإسلام وبهجته في كثير من مناحيه. وقد أسلم عدد غفير من النصارى والوثنيين بواسطة الطرق الصوفية. وأهم هذه الطرق التي نالت قبولا وإقبالا لدى الشعب النيجيري الطريقة التيجانية التي أسسها الشيخ أحمد التيجاني رحمه الله. لقد انقاد أتباع هذه الطريقة لشروطها المعروفة في دعوة الناس إليها بالخلق النبيل، والعطاء المستمر بينهم، وبالتالي، غدت الطريقة التيجانية تزداد بين الناس انتشارا في المدن والقرى، واعتناقا كل يوم من الرجال والنساء، حتى من ذوي الثقافات العالية، والطبقات العليا. ولعل السر في سرعة انتشارها في نيجيريا يكمن في أن كثيرا من شيوخها، راسخون في العلوم العربية والإسلامية، ومتفرغون للدعوة الإسلامية في مساجدهم ومدارسهم في ربوع نيجيريا، فنما الشباب والشابات على حب الإسلام والطريقة التيجانية في نيجيريا طواعية.

الكلمات الدالة:

التصوف، التيجانية، الثقافة العربية، الأدب النيجيري، الإسلام.



The Tijani way and its role in spreading the Arab-Islamic culture in Nigeria

Dr Musa Abdulsalam Abikan
Kogi State University of Anyigba, Nigeria

Abstract:

Sufism and its ways have accompanied the march of the Islamic call from its inception to this day, and these ways, in all their forms and remembrances, did not prevent Islam from flourishing and spreading throughout Africa, but rather added to the beauty and joy of Islam in many of its aspects. A large

تاريخ النشر: 2014/9/15
musaabikan@gmail.com

number of Christians and pagans converted to Islam through Sufi ways. The most important of these ways, which has gained acceptance and popularity among the Nigerian people, is the Tijaniya way, which was established by Sheikh Ahmed al-Tijani, may God have mercy on him. The followers of this way were led by its well-known conditions in calling people to it by noble manners and constant giving among them. Consequently, the Tijaniyya way became increasingly widespread among people in cities and villages, and the embrace of men and women every day, even from high cultures and upper classes. Perhaps the secret of its rapid spread in Nigeria lies in the fact that many of its sheikhs are firmly rooted in Arab and Islamic sciences, and are devoted to the Islamic call in their mosques and schools across Nigeria, so young men and women have grown in love with Islam and the Tijaniya way in Nigeria voluntarily.

Keywords:

Sufism, Tijania, Arabic culture, Nigerian literature, Islam.



كان نشاط الطرق الصوفية لنشر الإسلام من العوامل الهامة على انتشار الإسلام في أنحاء مختلفة بأفريقيا، فهم كغيرهم من الدعاة والتجار والمعلمين. وقد كانت دعوتهم تعتمد على الإرشاد، وحب الجار، والتسامح، وكل وسائل الترغيب في نشر الدين وابتغاء مرضاة الله وحسن الثواب، وذلك بتأسيس المساجد، وفتح المدارس والزوايا والمصاهرة مع أهالي البلاد التي يترددون إليها أو يستوطنونها[1].

وقد انتشرت الطرق الصوفية في أنحاء غرب أفريقيا على أيدي المشائخ الصوفيين، وأكبر هذه الطرق التي كان لها انتشار في ربوع نيجيريا ثلاث، وهي الطريقة القادرية والتجانية والسنوسية.

1 - الصوفية والصوفيون:

الصوفية مذهب يدعو إلى تصفية النفس وتزكيتها والتقرب إلى الله بالنوافل بعد اكتمال الفرائض للحصول على محبة الله[2]. وأما الصوفيون فهم العباد والنساك المعروفون بلزوم الأذكار والأوراد، والإعراض عن زهرات الدنيا وزخارفها، والزهد في ملذاتها وشهواتها. ولقد كانت الطريقة عند الصوفيين رابطة روحية تتخذ التعبد والتنسك وسيلة لإصلاح النفس والمجتمع، وتقوم بالرياضة التي

تسمو بها النفس إلى درجة الاتصال الروحي بالملإ الأعلى، فيصير كل ماعدا الله باطلا حقيرا في أعينهم[3]. وإذا كان للصوفية بعض السلبيات في البلاد الأخرى فإن لها إيجابيات في غرب أفريقيا بشكل عام، وفي نيجيريا بشكل خاص، قبل الاستعمار البريطاني وطيلة أيامه فيها.

ولهؤلاء الصوفيين جهود ملموسة في نشر الإسلام، ونفوذ كبير في المجتمع النيجيري، ولولا الطريقة الصوفية لما استطاع عبد الله بن ياسين أن يؤسس دولة المرابطين، ولما تسنى للشيخ عثمان بن فوديو الفلاني أن يجدد قوة الإسلام في نيجيريا.

2 - الطريقة الصوفية والدوافع إليها لدى الشعب النيجيري:

الطريقة الصوفية عبارة عن رابطة روحية تضم أفرادا وجماعات من الناس تحت قيادة واحدة يسمعون لهذه القيادة، ويطيعون لها في المنشط والمكره[4]. وكان أغلب مسلمي نيجيريا يلتزمون طريقة من الطرق الصوفية كالقادرية والتجانية والسنوسية، وكان من أسباب تمسك التجانيين بأوراد هذه الطرق وأذكارها ما يأتي:

أولا: اعتقادهم أن لها تأثيرا كبيرا في استجابة دعواتهم أو أن الولي الذى انتسبوا إليه إنما حصل على درجة الولاية من تلك الأذكار.

ثانيا: فطرة التدين في نفوس الكثيرين منهم، فلم تطب نفوسهم بالاقتصار على الفرائض دون إضافة النوافل الخيرية إليها باعتبار أن الفرائض رؤوس الأموال، والنوافل هي الأرباح التي تؤخذ منها لتكميل الفرائض إذا انتقضت.

ثالثا: كان العلماء يتشددون في ضرورة الأخذ بالتجويد لقراءة القرآن، فيهرب العوام من تلاوته إلى الالتزام بالأوراد التي يحصل لهم فيها الأجر والثواب دون تلاوة القرآن التي يأثمون منها إذا لم يجودوا القرآن كما يجب[5].

هذه النقاط الأساسية هي التي تدفع كثيرا من مسلمي نيجيريا إلى الأخذ بطريقة من الطرق الصوفية المنتشرة في البلاد.

3 - انتشار الطريقة التجانية في نيجيريا:

تقول الرواية إن أعظم الداعية الذي نشر هذه الرابطة الروحية في غرب أفريقيا هو الحاج عمر الفوتي، ويقال إنه أخذ الطريقة التجانية من الشيخ علي حرازم، صاحب جواهر المعاني، والتلميذ الأكبر لمؤسس الطريقة[6] وهو أول من نشر هذه الطريقة في بلاد السنغال[7]. ولم يعرف بالضبط متى تغلغلت التجانية إلى نيجيريا، وإن كانت الروايات تذهب إلى أيام الدولة العثمانية بصكتو، يقول الدكتور علي أبو بكر في هذا الصدد: "ولكن الطريقة التجانية أيضا قد شاء لها القدر أن تظهر في البلاد في عهد الشيخ عثمان نفسه، وذلك على يد الشيخ الحاج عمر الفوتي الذى مر بالديار الحوسوية في طريقه راجعا من الحج، فنزل ضيفا على الشيخ عثمان، وتذهب الروايات إلى أن الضيف قد عرض على مضيفه الطريقة التجانية، وحاول أن يكسبه لها ولكنه لم ينجح، وعندئذ عقد العزم على الرحيل فغادر البلاد متوجها صوب بلاده الواقعة في منطقة مرتفعات فوتا جالون"[8].

وقد زوج السلطان محمد بلو ابنته بينما يعود الشيخ عمر الفوتي إلى بلاده. ومنذ ذلك الوقت، بدأت الطريقة تنتشر في نيجيريا، ولكن الانتشار لم يتسع اتساعا ملموسا إلا بعد الحرب العالمية الأولى. وبالتحديد، انتشرت هذه الطريقة في عام 1933م حين أنشأ ألفا هاشم، والشريف العلوي زاوية لها في مدينة كنو بشمال نيجيريا.

وفي هذه الفترة بالذات، أرسل الشيخ إبراهيم إنياس الكولخي من بلاده بالسنغال جوابا إلى الحسن طن تاتا، أغنى رجل في مدينة كنو، وله نفوذ كبير في الدوائر التجارية، ولم يلبث أن انضم إلى الطريقة أمير كنو، الحاج عبد الله بايرو في سنة 1937 عند ما حج والتقى هناك مع الشيخ إبراهيم إنياس كما انضم إليها أمير كثنا، وأرغنغ، وعدة قضاة ورجال علم[9].

ومما زاد في انتشار الطريقة في نيجيريا كثرة زيارة شيوخها الكبار من الخارج، ففي عام 1949م زار نيجيريا الحفيد الرابع للشيخ أحمد التجاني، السيد بن عمر التجاني، فنالت الطريقة من الشهرة والانتشار ما لا يتصور. وقد لقي الزائر

الحفاوة البالغة لدى المسلمين عموما والتجانيين خصوصا.

ومن الشيوخ الزائرين الشيخ محمد حفيد التجاني الملقب بشريف زنغنا، والشيخ عبد الوهاب المعروف بالشريف أجدود وغيرهما من شيوخ الطريقة الوافدين إلى نيجيريا في طريقهم إلى الحرمين أو المتجولين في أفريقيا لنشر الطريقة.

ولقد جدد بعض من المتقدمين في الطريقة إذنهم فيها من هؤلاء الشيوخ الزائرين، وأصبحوا تلاميذ ومريدين لهم بل قاموا مساعدين في نشر الطريقة بكل الوسائل. وبذلك انضم إلى الطريقة التجانية خلق كثير من الأمراء والعلماء والتجار وغيرهم[10]. وعلى العموم، فإن هذه الطريقة، انتشرت في نيجيريا بفضل مشائخها الوافدين من خارج الوطن، وعلى رأسهم الشيخ إبراهيم الكولخي السنغالي الذي لعب دورا هاما في انتشارها، ونالت من الشهرة على يديه ما لا مزيد عليه.

وقد قبل التجانيون النيجيريون دعوته بكل إخلاص، وصدقوه تصديقا جازما. بل هو أكثر المشائخ اتباعا في غرب أفريقيا يزورونه كل عام، ويحجون معه في موكب واحد، ويستقدمونه لبلادهم في مختلف المناسبات. ولعل تائية سيد حمل بن محمد الملقب بالحاج كولخ تمثل مئات القصائد التي قالها العلماء النيجيريون الصوفيون في مدح الشيخ إبراهيم إنياس الكولخي يقول[11]:

دروا أنني قد خضت بحر المحبة لذا الشيخ ذي النورين دنيا وأخرة
هو شيخ إبراهيم إنياس كولخي بن الحاج عبد الله مولود طيبة
محبة هذا الشيخ عين العبادة بعيد إقام الفرض فاختم بسنة
فما لي شغل بالعلوم العميقة ولا أعرف الإعراب فالحب خدمتي
فلا تسألوني عن علوم وحكمة فعلمي حب الشيخ برهام قدوتي
كفى حبه عن كل شيء طلبته من الله يأتيني سريعا كلمحة
فمدحي لهذا الشيخ لو كنت قادرا لأكتبه بالتبر لا بمدادتي
أيا لائمي أكثر من اللوم إنني على حب هذا الشيخ روح عبادتي

فالناظر إلى هذه المقطوعة يرى صورة الحب العذري الذي يكنه المادح لممدوحه، وليس هذا الشاعر بدعا في هذه الصفات للشيخ إبراهيم الكولخي، وإنما هي عادة علماء نيجيريا، فما من صوفي له إلمام بالشعر العربي إلا ويدلي بدلوه في الميدان.

4 - دور الصوفية في نشر الدعوة الإسلامية واللغة العربية في نيجيريا:

ولقد صحب التصوف وطرقه مسيرة الدعوة الإسلامية منذ القرن الثالث الهجري، وهو من القرون الأولى التي عاش فيها السلف الصالح، ولم تمنع هذه الطرق الإسلام من الازدهار بل كان رجال الطرق من زعماء الحضارة والمدنية، وقواد الركب، ومؤسسي الدول، وإن كان الأمر مدا في ناحية، وجزرا في ناحية أخرى، فتلك الأيام يداولها الله بين الناس من أيام النبي، والصحابة، والتابعين، وأخبارهم مذكورة ومشهورة في بطون كتب التاريخ(12).

ومن لاحظ بدقة فإنه يؤمن أن حركات التصوف الإسلامي لها فضل لا ينكرها أحد منصف فضل الصوفية الأبرار في نشر الإسلام في مختلف الأقطار، كما لا ينكر أحد فضلهم في إصلاح الأخلاق، وإثراء الفكر الإسلامي بالحكمة والمعرفة، ومجاهدة النفس والهوى والشيطان. فقد لحق بركب الصوفية عدد من الأعلام لا حصر لهم عبر القرون ولا يمكن إسقاطهم من حساب علماء الإسلام. وهناك الكثير من الأعلام المحدثين الذين تربوا تحت كنف الصوفية(13).

ومن أكبر العلماء الذين اتخذوا التصوف الإسلامي مهنة للدعوة الإسلامية في غرب أفريقيا الشيخ إبراهيم إنياس السنغالي، فكثيرا ما يتردد إلى البلدان الإسلامية وغير الإسلامية لنشر الإسلام من ناحية، والطريقة التجانية من ناحية أخرى.

وإليك قصيدة قالها الشيخ إبراهيم نفسه أثناء رحلاته من مسقط رأسه بكولخ إلى باريس وبلجيكا، والقاهرة، ولندن، وبيروت، وكراشي، والهند بغية نشر الدين الإسلامي في أوساط المسيحيين وغيرهم يقول(14):

فغادرت أوطاني وأهلي وأسرتي أجوب الفلا لم أشك قط كلالا
بكوفح طورا أو بيوف ومرة بباريس دار الفاسقين كسالا
ببلجيك يوم ثم يوما تجولا بقاهرة أبغي هناك جمالا
لعبد المليك القرم قد جئت موهنا وما لندنا أبغي فهبها خيالا
ببيروت أنحو الصين بالشرق خادما رسول إله العرش وهو تعالا
كراشي بها خلفت أهل مودتي هم نصروا دين النبي فعالا
قد اعتصموا بالحبل حبل محمد كبارا وأطفالا نسا ورجالا
بدار علوم الدين أدركت نزهتي فقد شيدت مجدا يفوق مقالا
بلاهور بالهند القديم عمارة مسيري إلى المولى وجل جلالا
علوت البحار الزاخرات وإنني علوت القرى والمدن بله الجبالا
أروم رضى الباري لنصرة دينه وأبرز للجيل الجديد مثالا
ضعيف عليل شائب متحمس لينصر دينا لا يريد قتالا

فلا شك أن من أهداف الطرق الصوفية - بغض النظر عن طريقة ينتسب إليها العالم - فإنها تدعو إلى الإسلام، وطلب العلم، ومعرفة الله عن طريق الدعاة الغيورين، والمنشورات الإسلامية، وكل الوسائل الممكنة.

5 - سمات الشيوخ التجانيين الكبار:

لنيجيريا في الطرق الصوفية أعلام بلغوا في الثقافة العربية الإسلامية مبلغ النضوج العلمي، والفكر الأدبي، وتأثروا بهما في المجتمع النيجيري تأثيرا قويا بعلمهم وأدبهم وورعهم، وأبرز سمات هؤلاء المتصوفة في كفاحهم الإسلامي في النقاط الآتية:

أ - النضوج العلمي:

يتسم النبوغ العلمي عند كثير من شيوخ الطرق الصوفية في نيجيريا إذ أن أغلب الذين يفتتحون المعاهد العلمية في بيوتهم منذ قرون خلت فجلهم، إن لم يكن

كلهم، ينتمون إلى إحدى الطرق الصوفية الثلاث "القادرية والتجانية والسنوسية" فهؤلاء المشائخ هم أكثر الناس إقبالا لطلب العلم على اختلاف علومهم ومشاربهم وأكثرهم أتباعا ونفوذا في المجتمع، وهم يدرسون عشاق العلم بصرف النظر عن جنسياتهم وألوانهم وطبقاتهم بدون مقابل.

وطريقة الدراسة فيها عبارة عن الابتداء بالكتب الدينية السهلة ثم قراءة بعض كتب اللغة ثم بعض كتب النحو ثم الحساب ثم التفسير ثم الصرف والبلاغة ثم التاريخ والمنطق والعروض. وقد يدرس الطالب جميع هذه الفنون عند أستاذ واحد إن كان متفننا، وقد يعدد أساتذته إذا شاء أو ينتقل من معهد إلى آخر[15].

وفي مقدمة هؤلاء الشيوخ المتفننين الشيخ أحمد التجاني بن عثمان الكنوي، والشيخ طاهر عثمان بوثي، والشيخ عبد القادر الغسوي، والشيخ يوسف عبد الله اللكوجي كلهم تجانيون نيجيريون.

ب - الإنتاج الأدبي:

مما لا يختلف فيه اثنان أن الفضل في الإنتاج الأدبي في التأليف في مجالات الفنون العربية والإسلامية يعود إلى الصوفيين، فقد كتبوا في الفقه والأدب واللغة والعروض والتصوف كتبا تدل على مقدراتهم العلمية، ومواهبهم الفنية، ومنهم من ألف ما يزيد على مائتي كتاب كالشيخ عبد الله بن فوديو الفلاني[16]، وأخيه عثمان المجدد والمجاهد الأكبر بغرب أفريقيا، والسلطان محمد بلو الجد الأعلى للشهيد أحمد بلو رئيس وزراء نيجيريا سابقا. وإذا جمعت مؤلفات هؤلاء الثلاثة فقط دون غيرهم تزيد على ثلاثمائة كتاب تقريبا، وكلهم صوفيون وإن كانوا على الطريقة القادرية. وأما الذين امتازوا عن غيرهم في مجال التأليف من التجانيين فأمثال الشيخ أبو بكر عتيق الكثناوي الذي كتب حوالى خمسين كتابا تدور موضوعاتها في الدراسات الإسلامية واللغة العربية والتصوف. يقول محمد الأمين عمر في كتاب نال به مؤلفه درجة الماجستير من كلية الآداب والدراسات الإسلامية، جامعة بايرو - كنو، عن الشيخ أبي بكر عتيق: "كان

لثقافة الشيخ العظيمة والاطلاع الواسع والاتصال بعلماء عصره الأثر الكبير في حياته العلمية فألف كتبا كثيرة في علوم مختلفة تناول فيها في الغالب الأمور الدينية واللغة العربية والتصوف بلغت مصنفاته في العلوم المختلفة حوالى خمسين كتابا"(17).

ومنهم الشيخ يوسف عبد الله اللكوجي التجاني الذي ألف ما يزيد على سبعين كتابا تشمل موضوعاتها على الأدب العربي النيجيري من أدب، وعلم الأخلاق، وتصوف ما بين منثور ومنظوم. ولعل من الأنسب أن نقيد هنا ما قاله الدكتور موسى عبد السلام مصطفى أبيكن أحد طلابه البارزين قائلا: "تعتبر مؤلفات الشيخ يوسف عبد الله من أكبر إنتاجات علماء نيجيريا اليوم غزارة، وأكثرها مناسبة بالبيئة التي يعيش فيها بل أشد حاجة للناشئين لأنها تشمل موضوعاتها على النقاط الآتية: الأدب الإسلامي، والمديح النبوي، وعلم الأخلاق والأدعية إضافة إلى الخطب المنبرية، والمقالات الأدبية الملقاة في الحلقات الدينية والثقافية. ومهما يكن من أمر فقد كتب الشيخ ما لا يقل عن ستين كتابا ما بين منثور ومنظوم"(18). وهنالك شيوخ آخرون بلغوا في التأليف الذروة العليا وكان ولا يزال هدفهم الأقصى الخدمة الإنسانية بشكل عام، وانتشار الطريقة الصوفية بشكل خاص.

جـ - الدعوة الإسلامية:

إن من إحدى الطرق التي بها انتشر الإسلام في أفريقية الغربية عامة، وفي نيجيريا خاصة التنقل بالدعوة من قرية إلى أخرى، ومن بلد إلى آخر. وقد تجشم العلماء النيجيريون على عاتقهم أعباء الدعوة الإسلامية لأنهم يرونها من باب الوجوب عليهم فيترك بعضهم بلده إلى بلد آخر على أساس نصرة الدين الإسلامي وانتشاره.

ويمكن تقسيم الدعاة في نيجيريا إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الذين يعقدون مجالس وعظهم في مساجدهم ويلقونه على جماعتهم كل يوم جمعة بعد صلاة الصبح حتى الإسفار أو ليلة كل جمعة بعد صلاة العشاء.

القسم الثاني: الذين يخصصون لوعظهم يوما معينا أو ليلة ومعينة في الساحات العامة يحضرها الرجال والنساء ويقضون الساعات.
القسم الثالث: الذين يتطوعون بوعظهم ويتنقلون له من بلد إلى آخر، ويعقدون له مجالس هامة يجاهدون به الكفار والوثنيين، ويذكرون المؤمنين. ولقد كان لهؤلاء فضل في دخول الناس إلى دين الله أفواجا وأفذاذا. وأشهر من عرف منهم في بلاد يوربا الشيخ سعد النفاوي الإلوري، وقد كان يتغلغل في المدن والقرى بوعظه حتى دخل نحو مائة ألف كافر في الإسلام في بلاد يوربا والداهومي[19]. واشتهر بما كان يكرره من الكلام الذي بمعناه "كيف يفلح من لم يتعلم ولم يسأل العلماء". ورواية أخرى تقول إن الذين أسلموا على يديه بلغوا نصف مليون، ولم يترك بلدا هاما في بلاد يوربا إلا دخله ووعظ أهله[20].

وقد دعاه بعض الناس بالمهدي ولكنه أنكر عليهم فقال إنه واعظ فقط وليس بالمهدي المنتظر، وأخيرا رضي بقبول درجة أمير الواعظين التي خلعها عليه أمير إلورن المسمى بشعيب لآثار وعظه وإرشاده ليس فقط في مدينة إلورن، ولكن في جميع البلدان بنيجيريا والأقطار المجاورة، استأثر الله به عام 1935[21]. هذا، وقد اخترع الوعاظ أسلوب الوعظ بالأشعار العجمية في نغمات يتذوقها أبناء البلاد، ويتأثرون بها ولا ينسونها أبدا ويسمونها "واكا"[22] في لغتي هوسا ويوربا. فقد اعتادها بعضهم حتى صارت له ملكة يقتدر بها على تفسير كل آية من القرآن[23].

وأكبر أهداف هؤلاء العلماء الدعاة تنحصر في القرارات التي أرسلوها إلى الحكومة الفيدرالية وجمهور الشعب النيجيري، فهي كالتالي: العمل بالتشريع الإسلامي، الاعتراف بالتاريخ وبالأعياد الإسلامية... وهذه النقاط من القرارات التي أصدرها مجلس العلماء ويطالب الحكومة بتحقيقها[24].

د - الحفلات الإسلامية في بلاد يوربا.

إن من أسباب انتشار الإسلام في بلاد يوربا ما ابتدعه العلماء من نظام الحفلات لبعض شعائر الإسلام تعظيما لها، وتنشيطا للمسلمين عليها وترغيبا

للكافرين في الإسلام، ويقوم بعض تلك الحفلات في المساجد كحفلة تولية الإمامة، واعتناق كافر شهير للإسلام، وبعضها في المدارس كحفلة ختم القرآن أو ختم كتاب كبير أو التخرج النهائي من المدرسة، وبعض الحفلات تقام في المنازل كحفلة عقدة النكاح واستقبال العائد من الحج. لقد صارت هذه الحفلات في بلاد يوربا أداة من أدوات الدعوة إلى الله، ومجلسا من مجالس الوعظ والإرشاد، فلا غرو في أن كل اجتماع للمسلمين فرصة تتيح للواعظ أن يخاطب الجمهور بما يناسب الموقف والواقع من حكم الله ورسوله.

6 - عدة الصوفية ومنهجهم:

لقد انتشر الإسلام في غرب أفريقيا على يد الدعاة والمعلمين الذين وهبوا أنفسهم لنشر هذا الدين بين سكان القارة، وهؤلاء الدعاة لا يمثلون فئة مرسلة من قبل هيئة إسلامية أو حكومة مركزية بل كانوا يقومون بهذا العمل بدافع الواجب الديني، ورغبة منهم في كسب رضى المولى جل وعلا، لذا لم تكن هناك هيئة تشرف على نشاطهم، وكانوا يجوبون بلاد أفريقيا من الشمال إلى الجنوب، ومن الشرق إلى الغرب(25).

زادهم الإيمان، ورفيقهم القرآن، وعونهم الصبر الجميل على مكابدة المخاطر، وهدفهم الأقصى نشر كلمة التوحيد بين تلك الأمم التي تعيش على الفطرة والصفاء. ولم يكن الدعاة يمثلون فئة معينة بل كان منهم التاجر يتخذ من التجارة وسيلة لكسب العيش الحلال ثم يقوم بأداء رسالته، وباعتباره تاجرا يستطيع الاتصال بجميع طبقات الشعب بحكم مهنته وعن طريق هذا الاتصال يستطيع أن يدعو من يتوسم فيه قبول الدين الإسلامي منه.

للطريقة التجانية دور هام في نشر الثقافة العربية الإسلامية في نيجيريا، ولها أعلام في كل ولاية من ولايات نيجيريا بأسرها، يحملون راياتها بالدفاع عنها بأقلامهم السيالة حينا، وفي مجالس مواعظهم الفعالة أحيانا أخرى، فانتشر بذلك العلم والإسلام والطريقة التجانية إلى البقاع المعمورة في نيجيريا كلها. ولا أدل على ذلك من موقف الشيخ آدم عبد الله الإلوري من هذا الأمر حين قال: "لقد

عرفنا الإسلام في هذه البلاد - نيجيريا - على أيدي رجال صوفيين، وتعلمنا العربية والثقافة الإسلامية من مشائخ صوفيين، وتربينا تربية دينية من آباء صوفيين، فلا نطيب نفسا، ولا نقر عينا أن نكافئ حقوقهم علينا بالعقوق والعصيان"(26).

الهوامش:

1 - صالح موسى إبراهيم: المرشد في التاريخ الإسلامي، مطابع شركة الحكمة، كنو 1987، ج4، ص 47.

2 - مقالة قدمها الشيخ آدم عبد الله الإلوري في الندوة الصوفية بمناسبة عيد الأربعين عاما من تأسيس مركز التعليم العربي الإسلامي بعنوان: دور التصوف والصوفية، عام 1990، ص 7.

3 - آدم عبد الله الإلوري: الإسلام في نيجيريا والشيخ عثمان بن فوديو الفلاني، منشورات مركز التعليم العربي الإسلامي بأغيغي، ط2، لاغوس 1978، ص 41-2.

4 - آدم عبد الله الإلوري: توجيه الدعوة والدعاة في نيجيريا وغرب أفريقيا، مطبعة الأمانة، القاهرة 1979م.

5 - المرجع نفسه، ص 79-80.

6 - آدم عبد الله الإلوري: الإسلام في نيجيريا، ص 44.

7 - نفسه.

8 - علي أبو بكر: الثقافة العربية في نيجيريا من 1750 إلى 1960، مؤسسة عبد الحفيظ البساط، ط1، بيروت 1972، ص 200.

9 - المرجع نفسه، ص 201.

10 - شيخ عثمان كبر: الشعر الصوفي في نيجيريا، دار النهار، القاهرة، ص 103-104.

11 - الحاج كونخ: تحفة المجذوب في مدح المحبوب، ص 1-6.

12 - آدم عبد الله الإلوري: الإسلام في نيجيريا، ص 122-123.

13 - آدم عبد الله الإلوري: تاريخ الدعوة إلى الله بين الأمس واليوم، مكتبة وهبة، ط3، القاهرة 1988، ص 199-200.

14 - إبراهيم بن عبد الله الكونخي السنغالي: نزهة الأسماع والأفكار في مديح الأمين، الجزء الأول، قام بطبعه الحاج محمد بن الحاج عبد الرحمن، ص 220-221.

15 - علي أبو بكر: الثقافة العربية في نيجيريا، ص 157.

16 - آدم عبد الله الإلوري: الإسلام في نيجيريا والشيخ عثمان بن فوديو الفلاني، ص 64.

17 - محمد الأمين عمر: الشيخ أبو بكر عتيق وديوانه هدية الأحباب والخلان، مطابع الزهراء، القاهرة، ص 26.

18 - د. موسى عبد السلام مصطفى أبيكن: الشيخ عبد الله يوسف اللكوجي ومساهمته في الأدب العربي النيجيري، ص 8.

19 - آدم عبد الله الإلوري: الإسلام في نيجيريا، ص 141-142.

20 - آدم عبد الله الإلوري: لمحات البلور في مشاهير علماء إلورن، مكتبة الآداب، القاهرة، ص 45.

21 - نفسه.

22 - شعر واكا، فن يحتل في المجتمع الإلوري مكانة مرموقة لصلته بالإسلام الذي هو دين أهل إلورن ولارتباطه بحياتهم أيما ارتباط، فهو بلا أدنى شك أقرب إلى الشعب، وأكثر تعبيرا عن حياتهم من أي فن شعبي آخر. لمزيد من المعلومات انظر، د. مشهود محمود محمد جمبا: واكا إلورن، ط1، ص (ك).

23 - آدم عبد الله الإلوري: الإسلام في نيجيريا، ص 142.

24 - موسى سليمان: الحضارة الإسلامية في نيجيريا، ط1، 2000، ص 9.

25 - فضل كلود الدكو: الثقافة الإسلامية في تشاد في العصر الذهبي لإمبراطورية كانم من 600-1000هـ، منشورات الكلية الإسلامية، ط1، طرابلس، ليبيا 1998، ص 137.

26 - آدم عبد الله الإلوري: الإسلام اليوم وغدا في نيجيريا، مكتبة وهبة، القاهرة 1985، ص 120.

References:

1 - ʻOmar, Muḥammad al-Amīn: Al-Shaykh Abū Bakr ʻAtīq wa diwānihi hadiyyat al-aḥbāb wa al-khillān, Maṭābiʻ al-Zahrā’, Cairo.

2 - Abū Bakr, ʻAlī: Ath-thaqāfa al-ʻarabiya fī Nigeria min 1750 ilā 1960, 1st ed., Beirut 1972.

3 - Al-Dakku, Faḍl: Ath-thaqāfa al-islāmiya fī Tchād, Kulliyat al-Daʻwa al-Islamiyya, 1st ed., Tripoli, Libya 1998.

4 - Al-Illorī, Adam: Ad-daʻwa ilā Allah bayna al-ams wa al-yawm, Maktabat Wahba, 3rd ed., Cairo 1988.

5 - Al-Illorī, Adam: Al-Islām fī Nigeria wa al-Sheikh ʻUthman ben Fodio al-Fulāni, Publications of the Center for Arab Islamic Education, 2nd ed., Agigi 1978.

6 - Al-Illorī, Adam: Lamaḥāt al-ballūr fī mashāhīr ʻulamā’ Ilorin, Maktabat al-

Adāb, Cairo.
7 - Al-Illorī, Adam: Tawjīh ad-daʿwa wa ad-duʿāt fī Nigeria wa gharb Ifriqya, 1st ed., Maṭbaʿat al-Amāna, Cairo 1979.
8 - Al-Kulkhī al-Senegālī, Ibrāhīm: Nuzhat al-asmāʿ wa al-afkār fī madiḥ al-Amīn, edited by Ḥaj Muḥammad ben Ḥaj ʿAbd al-Raḥmān.
9 - Ibrāhīm, Ṣāliḥ Mūsā: Al-murshid fī at-tārīkh al-islāmī, Sharikat al-Ḥikma, Kano 1987.
10 - Kabar, Shaykh ʿUthmān: Ash-shiʿr as-ṣufī fī Nigeria, Dār al-Nahar, Cairo.



مجلة حوليات التراث، العدد 14، 2014، ص 43 - 61
ISSN 1112-5020

شعر الغزل عند الشاعرات الأندلسيات وشاعرات التروبادور

د. وفاء بنت إبراهيم السبيل
جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض، السعودية

الملخص:

عرف العصر الأندلسي عددا لا يستهان به من الشواعر الأندلسيات، حيث بلغ عددهن ما يقارب خمساً وعشرين شاعرة ويشكل شعر الغزل ثلث شعرهن. وفي هذا البحث اخترنا أهم شاعرات الغزل اللاتي ظهرن في العصر الأندلسي منذ بداياته. أما شاعرات التروبادور أو كما يسمين بالتروبيريتس في لغة البروفنسال بجنوب فرنسا، فهن سيدات القصور، كن يعرفن شعراء التروبادور وعشن بينهم وكتبن شعرهن متأثرات بهؤلاء الشعراء. وقد كتب كثير من الباحثين والمتخصصين في تاريخ إسبانيا عن العلاقة بين الأندلس العربية المسلمة ومحيطها الأوربي المسيحي في القرون الوسطى.

الكلمات الدالة:

الغزل، الشواعر، التروبادور، الأندلسيات، التأثير العربي.



Poetry of love by Andalusian and Troubadours women poets

Dr Wafa Ibrahim al-Subayel
IMSI University of Riyadh, Saudi Arabia

Abstract:

The Andalusian era knew a significant number of Andalusian women poets, as their number reached nearly twenty-five poets, and spinning poetry constituted one-third of their hair. In this research, we chose the most important women poets of love who appeared in the Andalusian era since its beginnings. As for the women poets of the Troubadours, or as it is called the Trobaraiz in the Provençal language in southern France, they are the women of the palaces. They knew the poets of the Troubadours and lived among them and wrote their poetry influenced by these poets. Many researchers and specialists in the history of Spain wrote about the relationship between Arab-Muslim Andalusia and its

تاريخ النشر: 2014/9/15
drwafasbl@gmail.com

Christian European surroundings in the Middle Ages.

Keywords:

love, women poets, Troubadours, Andalusia, Arab influence.



الشاعرات الأندلسيات ظاهرة أدبية وفنية واضحة في الشعر الأندلسي، حيث بلغ عددهن ما يقارب خمساً وعشرين شاعرة[1] ويشكل شعر الغزل ثلث شعرهن[2]. وهذا عدد كبير إذا قارناه بالشاعرات العربيات في العصور الأدبية المختلفة. وفي هذا البحث تم اختيار أهم شاعرات الغزل اللاتي ظهرن في العصر الأندلسي منذ بداياته. أما شاعرات التروبادور أو كما يسمين بالتروبيريتس (Trobairits) في البروفنسال، فهن سيدات ركع تحت أقدامهن شعراء التروبادور (Troubadours)؛ إنهن زوجات وبنات نبلاء أوسيتانيا (Occitania). ولا يشك الباحثون في أن كل الشاعرات يعرفن شعراء التروبادور وعشن بينهم. فالشاعرة تيبورز (Tibors) وهي من أوائل شاعرات التروبادور أخوها الشاعر (Raimbaut d'Orange)، وماريا دي فنتادور (Maria de Ventadorn) متزوجة من الفيكونت (Ebles) وهو أيضا من شعراء التروبادور، وغيرهن كثير[3]. فلقد نشأن في ظل هذا اللون من الشعر منذ فترة ازدهاره إلى أن أفل نجمه، وعشن في المراكز التي ظهر فيها هذا الشعر وتطور، وهن النموذج الأمثل للمعشوقة السيدة (domna) في شعر رجال التروبادور. وقد برزت فرضيات كثيرة تسعى إلى إثبات تأثر شعراء التروبادور بالشعر العربي الأندلسي؛ من أشهرها نظرية التأثير العربي والتي تبناها بعض أولئك الباحثين وسعوا إلى إثباتها، من خلال تتبع العلاقة بين أوروبا والحضارة العربية الإسلامية في الأندلس أو عبر الحروب الصليبية. وهذه النظرية تعيد شعر التروبادور في شكله ومضمونه إلى تأثره بالشعر العربي في الأندلس والجزيرة العربية حيث تغنى الشعراء بمحبوباتهم[4]. وبعض الدراسات تعد شعر شاعرات التروبادور صوتاً للمرأة (chansons de femme) وهو الشعر الذي يمثل حالة

المرأة في الحب، وهو المقابل لـ(courtly love lyric) عند الشعراء[5]. وقد نشطت حركتهن الشعرية في الفترة ما بين 1170-1260م، أي بعد جيلين من شعراء التروبادور، وكانت ظروف مجتمعية خاصة بالبلاط الأوسيتاني (occitan court) هي التي أظهرتهن والتي لا تمثل حال المرأة في بقية أوروبا في ذلك الوقت. وعدد قصائدهن يتفاوت حسب المجموعات الشعرية، فبعضها تصل إلى 23 قصيدة، وبعضها 46 قصيدة، وأخرى تصل إلى 49 قصيدة. كما أن عدد الشاعرات يتراوح ما بين الثمان والأربع عشرة شاعرة حسب اختلاف المصادر[6]، ويعزى هذا التفاوت إلى أن بعض القصائد يظهر فيها صوت المرأة ولكنها مجهولة لا يعرف المؤلف فيحتمل أن يكون امرأة أو رجلا[7].

وباستقراء شعر الأندلسيات وشاعرات التروبادور تظهر جوانب كثيرة مشتركة، تبعث على التساؤل في فكرة التأثر والتأثير سواء كان مباشراً أو غير مباشر. وهذه الورقة ستدرس مختلف تجليات التأثير والتأثر، سواء على مستوى المواضيع والمعاني الشعرية أو في مستوى المباني والأساليب بدءاً من اللغة والمعجم فالصورة وصولا إلى بناء النص الشعري.

1 - موضوعات الشعر ومعانيه:

تتعامل الشاعرة الأندلسية بندية مع حبيبها، وتفصح عن الحب والعشق للحبيب وتظهر اللوعة دون خوف أو خجل. إنها تتغزل بحبيبها مثلما يتغزل الشاعر بحبيبته. تقول حفصة بنت حمدون[8]:

لي حبيبٌ لا يَنْثَني لعتاب ... وإذا ما تركتهُ زادَ تيها

قالَ لي هل رأيتِ لي منْ شبيهٍ ... قلتُ أيضاً و هلْ ترى لي شَبيها

"إنها معادلة طريفة في دنيا الحب بين حبيبين متأبٍ كلاهما على الآخر، فأبت حفصة أن تنزل له عن كبريائها فكانت هذه المخالصة الأولى من نوعها صدر شعراً من قريحة شاعرة محبة"[9]. وتفعل الأمر نفسه شاعرة التروبادور، فنجدها تبوح بحبها وتعاتب وتشكو ألم الفراق وتصرح بما تحس مثل الشاعر، بل

إنها في إحدى القصائد تكرس للمساواة بين المرأة والرجل في حبهما حيث لا فرق بينهما، في المقاطع التبادلية بين الحبيب والحبيبة[10]:

Dompna, sai dizon de mest nos
Que, pois que dompna vol amar
Egalmen deu son drut onrar
Pois egalmen son amoros;

سيدتي، هنا الناس يقولون
إنه عندما تريد المرأة أن تحب
فإنها تساوي حبيبها في الشرف
لأنهما متساويان في الحب
فلا فروقات ولا طبقية في الحب
وفي مقطع آخر تقول[11]:

E respon vos de la dompna breumen
Que per son drut deu far comunalmen
Cum el per lieis, ses garda de ricor:
Qu'en dos amics non deu aver maior.

جوابي هو إن السيدة
يجب أن تقدم لحبيبها
ما يقدمه لها، دون اعتبار للرتبة
فبين المحبين لا حكم لأحدهما على الآخر

فالسيدة تعامل حبيبها كما يعاملها ففي الحب لا توجد طبقية، وهذا موقف غريب على المرأة في ذلك الوقت التي لم تكن تحظَ بالمكانة المرموقة كما هي الأندلسية إلا بعد احتكاك رجال الفكر الأوربيين والشعراء البروفنسيين في جنوب فرنسا بأدباء الأندلس وشيوخها[12].

وقد تشابهت الموضوعات والمعاني الشعرية التي طرقتها شاعرات الأندلس وشاعرات التروبادور. فنجدهما تطرقان باب الغزل الصريح وتعبران عنه بحرية. فلا تخجل الشاعرة من التعبير عن رغباتها الحسية تجاه الحبيب والتصريح بها دون تعريض. تقول حفصة الركونية لحبيبها الوزير أبي جعفر(13):

أزورك أم تزور فإن قلبي	إلى ما تشتهي أبداً يميلُ
وقد أمّلت أن تظمأ وتضحي	إذا وافى إليك بي المقيلُ
فثغري موردٌ عذبٌ زلالُ	وفرع ذؤابتي ظل ظليلُ
فعجّل بالجوابِ فما جميلٌ	إباؤُك عن بثينة يا جميلُ

إنها تستعجله في الرد على طلبها، وتغريه بقبلاتها التي سينهل منها العذب الزلال، وبحضنها حيث سيظله شعرها الغزير!!

ونجد عند شاعرة التروبادور الأمر نفسه(14):

Bels amics avinens e bos,

Cora.us tenrai en mon poder?

E que jagues ab vos un ser

E qu'ie.us des un bais amoros;

Sapchatz, gran talan n'auria

Qu'ie.us tengues en luoc del marit.

أيها الصديق الوسيم الفاتن اللطيف

متى تكون تحت سيطرتي؟

لو أستطيع أن أستلقي إلى جانبك ولو ساعة

وأعانق حبك...

اعلمْ إنني سأمنح أي شيء

مقابل أن أجعلك زوجا لي

إنها تدعوه صراحة إلى بيتها وتتساءل متى يمكنها أن تفعل ذلك. بل إنها تعد بأنها ستبذل كل ما في وسعها لتجده قربها.

ويكثر الحديث عن الرقيب والواشي لدى الشاعرات الأندلسيات، ذلك الذي يفسد لحظات الحب السعيدة ويسعى دائما لإفساد العلاقة. ها هي أم الكرم بن صمادح تتمنى خلوة مع حبيبها بعيداً عن عين الرقيب[15]:

ألا ليت شعري هل سبيلٌ لخلوة ينزه عنها سمعُ كل مراقبِ
ويا عجباً أشتاقُ خلوةَ من غدا ومثواه ما بين الحشا والترائبِ

وتقول نزهون الغرناطية تصف ليلة من ليالي مباذلها وقد غاب عنها الرقيب[16]:

لله درُّ الليالي وما أحيسنها وما أحيسن منها ليلة الأحدِ
لو كنتَ حاضرنا فيها و قد غفلت عينُ الرقيب فلم تنظر إلى أحدِ
أبصرتَ شمسَ الضحى في ساعدي بل ريم خازمة في ساعدي أسدِ

ونجد الفكرة نفسها عند شاعرة التروبادور حيث تسمي الرقيب أو الواشي[17] (Lauzengiers)، وهذا الواشي أحيانا يكون موظفا من قبل الزوج الغيور ليتجسس على زوجته، وهو الشخصية المراقبة التي تُظهر صعوبة الحصول على الخصوصية في البلاط[18]:

Fin ioi me don alegranssa,
Per qu'eu chan plus gaiamen,
E no m'o teing a pensanssa,
Ni a negun penssamen,
Car sai que son a mon dan
Fals lausengier e truan,
E lor mals diz non m'esglaia:

Anz en son dos tanz plus gaia.

المتعة تجلب لي سعادة عظيمة
مما يجعلني أغني بابتهاج
ولا يزعجني أبدا
أو ينزل من معنوياتي
هؤلاء الرقباء الحقيرون
هناك يحاولون إيذائي
أحاديثهم الشيطانية لا ترعبني
إنها بالعكس تضاعف ابتهاجي

فالسعادة والبهجة التي يمنحها الحب لها لا يفسدها الرقيب الواشي الذي يترصد لها ليؤذيها بل بالعكس هو يضاعف من بهجتها وانطلاقها. وتعبر شاعرة التروبادور عن ذاتها، ولا تتقمص دورا أو شخصية غير شخصيتها لذا فإن تجربة كل شاعرة فريدة في ذاتها: فبعضهن سعيدات وبعضهن تعيسات، وأخريات لديهن عزة ونخر في علاقتهن مع الحبيب، وأخريات متبلدات غير مباليات!

تعبر كونتيسة ديا (1140م) (Countess of Dia) عن جرحها في حبها[19]:

A chanter m'er de so qu'ieu non volria,
Tant me rancur de lui cui sui amia,
Car l'am mais que nuilla ren que sia;
Vas lui no.m val merces ni cortesia,
Ni ma beltatz ni mos pretz ni mos sens,
C'atressi.m sui enganad e trahia
Com degr'esser, s'ieu fos desavinens.

رغم أنني أفضل السكوت إلا إنني سأغني:

عن المرارة التي أحسها تجاهه
الذي أحبه أكثر من أي شيء
لا تجدي معه رحمتي وحسن سلوكي،
جمالي، وفضائلي، وذكائي
لقد خُدعت واحتيل علي
كما لو أنني كريهة بمعنى الكلمة

إنها تشعر بالمرارة التي أخرجتها من صمتها لتتحدث عن حبيبها الذي فاق حبها له كل شيء، ولكنه خدعها وخانها وتركها رغم ما تملكه من رحمة وخلق حسن وجمال وذكاء! تماما مثلما أحست ولادة عندما مال ابن زيدون إلى جاريتها السوداء[20]:

لو كنتَ تُنصفُ في الهوى ما بيننا لم تهوَ جاريتي ولم تتخيرِ
وتركت غصناً مثمراً بجمالهِ وجنحتَ للغصنِ الذي لم يُثمرِ
ولقد علمتَ بأنني بدرُ السما لكنْ ولعتُ لشقوتي بالمشتري

إن شاعرة التروبادور تشبه الشاعرة الأندلسية فهي تحب وتعلن حبها كحفصة الركونية وأم الكرام بنت المعتصم بن صمادح، وهي تغضب وتعاتب كولادة بنت المستكفي، وهي تصف ليالي الحب ومباذله مع الحبيب مثل نزهون الغرناطية.

وتشتكي الشاعرة ألم الفراق، فتصفه الغسانية البجانية بقولها[21]:

أتجزعُ أنْ قالوا سترحلُ أظعانُ وكيف تُطيقُ الصبرَ ويحكَ إذ بانوا
فما بعدُ إلا الموتُ عند رحيلهمْ وإلا فصبرٌ مثلُ صبرٍ وأحزانُ
عهدتهمُ والعيشُ في ظلِ وصلِهم أنيقٌ وروضُ الوصلِ أخضرُ فينانُ
فيا ليتَ شعري والفراقُ يكونُ هلْ يكونونَ من بعدِ الفراقِ كما كانوا؟

كأن الموت حل بعد رحيلهم، ولا مفر منه إلا بتجرع الصبر الذي يشبه

الصبر مرارة! وتذكر حلاوة العيش في ظل وصلهم. وتعبر شاعرة التروبادور عن لوعة الفراق كالشاعرة الأندلسية، حيث الجزع من الفراق، وكأن الموت قد حل بعد الرحيل. تقول بعد أن تسبب الوشاة في فراق حبيبها[22]:

An mes mon cor et en granda error

Li lauzengier e.i fals devinador,

Abaissador de joi e de joven;

Quar vos qu'ieu am mais que res qu'el mon sia

An fait de me departir e lonhar,

Si qu'ieu no.us puesc vezer ni remirar,

Don muer de dol, d'ira e feunia.

أولئك الذين يضعفون البهجة والشباب
أثقلوا قلبي بالمعاناة والهموم
جعلوه مثقلا بالحسرة
ولأنه لا أمل في رؤيتك من جديد
فإنني أموت أسىً وغضباً وغيظاً.
فعندما فقدت الأمل في رؤية حبيبها
ستموت أسىً وغضباً وغيظاً!

ويمكن لهذه القصائد أن تكون وثائق لمعرفة وضع المرأة في ذلك العصر: فإذا كان الأمر واضحا بالنسبة للأندلسيات فإنه بالنسبة لشاعرات التروبادور الصوت الأول للمرأة الذي يعبر عن مشاعرها وأحاسيسها بما يسمى بـ(fin'amors)، أو الحب الطاهر[23] وهو مقابل (courtly love) عند شاعر التروبادور أو ما يسمى بالحب البلاطي[24]. ولكن الشاعرة تظهر لنا الجانب الآخر من القصة حيث كان لا يسمع إلا صوت الشاعر الرجل؛ إنها تعطي الجانب الآخر للقصة. وشاعرة التروبادور تكتب عن تجربتها الشخصية لا عن

علاقة غرامية يسعى شاعر التروبادور إلى تخليدها، لذا غابت شخصية الفارس في شعرهن، وملن إلى نقل حقيقة مشاعرهن، تقول كاستيلوزا (1200م) (Castelloza) وهي زوجة أحد النبلاء الذين شاركوا في الحرب الصليبية الرابعة[25]:

Amics, s'ie.us trobes avinen,

Humil e franc e de bona merce,

Be.us amera, quan era m'en sove

Que.us trob vas mi mal e felon e tric;

أيها الصديق لو كنت أظهرت اهتماما

حلما، إخلاصاً، وإنسانية

كنت أحببتك دون تردد،

ولكنك كنت حقيرا وخبيثاً ونذلاً.

لا تبحث المرأة عن التبجيل ولكن عن الاهتمام والحب. والحب في شعرهن مختلف عنه عند الشاعر الرجل. لم تكن المرأة في شعرهن سيدة مقدسة (midon) كما صورها الرجل، إنها تسعى بجهد لتحصل على اهتمام الرجل، بل ربما سخرت موهبتها الشعرية لتلفت انتباهه وتحصل على اهتمامه. وتحب الشاعرة كما تظهر بعض القصائد رجلا غير من ارتبطت به، فهو إما يعمل في البلاط، وقد تكون نبيلة وهو من العامة، أو من مقاطعة قريبة. كما تتحدث الشاعرة عن سلطة الحب التي تتجاوز كل القوانين المجتمعية في ذلك الوقت. ويكثر أيضا الحديث عن موضوع الإخلاص في الحب عندهن وهو ما لا نجده بهذا القدر من الإلحاح عند الأندلسيات، فالشكوى من عدم إخلاص الحبيب وزوال الثقة كثير في شعرهن[26].

2 - لغة الشعر:

يتسم شعر الغزل لديهن جميعا بالرقة: رقة الطباع والمشاعر. فشاعرات

الأندلس يملن إلى استخدام معجم شعري عاطفي، فتتكرر لديهن ألفاظ الحب مثل: حبي، الحب، لوعة الحب، حبيب، وجد، صب، رام، قلبي، أغار، والهة، عشقت، هام، الغرام، شغف الفؤاد، كلفت بكم، أهواه، أشتاق، الشوق، التشوق. وألفاظ الفراق مثل: الصبر، تظمأ، نازح، ينساكم، موجع القلب، الحزن، أشجاناً، أبكي، حنيناً، الحنين، بكى، انفصال، يأس، الهم، الممات، الموت، وحشة، ودعتهم، ودع، فراقكم، التفرق، فارقني، هجران، يشكو، البين، البعد، النوى، بعدك. وألفاظ العتاب: عذري، الملامة، عتاب، اعتذاري، الذنوب.

وهو معجم شبيه بمعجم شاعرات التروبادور حيث نجد من ألفاظ الحب: الحب البلاطي[27]، الحب، عاطفة، تعلق، القلب، أبادله الحب، الحبيب، أصابه الذهول، يعاني، نادم، يرتجف. ولكن اختلفت شاعرات التروبادور عن الأندلسيات بمعجم الشكوى من الحبيب وعدم وفائه، حيث تكثر الألفاظ التي تظهر انعدام الثقة بين الحبيبين والخوف من الخيانة وترك المحبوب والتحول عنه مثل: مخلص، يخون، خدع، غش، يخدع، غفران، يتحسر على الخيانة، إخلاص، ينتهك، خليلة، غير مخلص، خائن، متقلب، زائف. ويصحب ذلك ألفاظ أخرى تشي بردة فعل الشاعرة تجاه هذا الوضع: المرارة، والوجع، والغضب، والندم، والنسيان، والعزاء.

ولغة الشعر تأتي في كثير من الأحيان مباشرة بعيدة عن الغموض، وذاتية تفضي بتجربة وعواطف الشاعرة وكأنها مذكرات شخصية. ورغم صراحة الأندلسية في التعبير عن عواطفها دون خوف، نجد شاعرة التروبادور تصرح برغبتها بالحبيب (خاصة الرغبة الحسية) إلا أنها تلف ذلك بشيء من الغموض الذي ربما يحميها، خاصة أن ذلك الحبيب تلتقي به وتبادله الحب بطقوس تحيط بها السرية التامة والبعد عن الرقباء. كقولها[28]:

Bels dous amics, ben vos puosc en ver dir

Qe anc no fo q'eu estes ses desir

Pos vos conosc ni.us pris per fin aman,

Ni anc no fo q’eu non agues talan,

Bels dous amics, q’eu soven no.us veses,

أيها الصديق الجميل اللطيف، أستطيع أن أقول لك بكل صدق
لم أكن يوما دون رغبة
منذ أن التقيت بك، وجعلتك حبي الحقيقي،
ولم أفقد يوما الأمنية،
أيها الصديق الجميل اللطيف، بأن أراك دائما.

إنها ترغب به منذ أن رأته واتخذته حبيبا لها، وتمنى أن تراه أكثر. إنه تصريح يشوبه الغموض، فنشك هل هي قابلته حقيقة أم هي أمنية بأن تقابله وتراه. ويسمى ذلك: الغموض من أجل حماية النفس(29)، لأنها تحمي نفسها حتى لا يشك فيها. ومثلها التي تمنى أن ترى حبيبها، فلا ندري أحقا هو أم مجرد أمنية(30).

3 - الصورة:

لا تغيب الصورة الفنية في شعرهن، ولكنها أكثر وأعمق وتأتي مركبة عند الأندلسيات. وتستعير الأندلسية من الطبيعة صورها، وتبني قصيدتها على صورة موحدة توظف فيها مكونات الطبيعة فكأننا أمام لوحة طبيعية واحدة، تناغمت فيها كل الأجزاء لتنقل لنا حالة الحب عند الشاعرة، تقول(31):

قدم الليل عند سير النهار وبدا البدر مثل نصف سوار
فكأن النهار صفحة خد وكأن الظلام خط عذار
وكأن الكؤوس جامد ماء وكأن المدام ذائب نار
نظري قد جنى علي ذنوباً كيف مما جنته عيني اعتذاري
يا لقوم تعجبوا من غزال حائر في محبتي وهو جاري
ليت لو كان لي إليه سبيل فأقضي من الهوى أوطاري

الليل والنهار مشخصان فأحدهما يقدم والآخر يسير، وذلك أول الشهر عندما كان القمر هلالا فهو نصف سوار. وتغير كل شيء ولم يعد كما هو فالكأس ماء قد تجمد والخمر نار مذابة تجاري حالة الشوق والوله عند الشاعرة، ولا سبيل لوصل الحبيب رغم قربه. والحبيب هنا هو الذي يوصف بالغزال، وهي صورة خاصة بالمرأة ولكن الحال انقلبت هنا. ويتكرر تصوير الحبيب بالغزال في موشحة نزهون الغرناطية في "مرحبا بالزائر الحلو"(32):

يا له من شادن صيرني رهن أشجاني

لم يدع في الحور منه عوضا عند رضوان

مر بي في ربرب من سربه تقطف الزهرا

هذا الشادن (ولد الظبية) فاق جماله الحور العين، مر في ربرب (قطيع من الظباء) يقطف الزهرا. وهي كلها صور مستوحاة من الطبيعة.

أما شاعرة التروبادور فتأتي الصورة عندها عرضاً ولا تشتغل عليها، ويمكن أن نعزي ذلك إلى الفرق بين تجربتي الأندلسية والتروبادور من حيث امتدادها التاريخي ورصيدها الشعري. كما أن شاعرة التروبادور غالباً ما تغني في الوقت الذي تقول فيه الشعر كما وضحت ذلك بعض الدراسات التاريخية. وكان شائعاً في تقاليد الشعر آنذاك أن يستعير الشاعر البناء أو الفكرة أو بعض الموتيفات أو الصورة من شاعر آخر ولا يعد ذلك سرقة، بل إنه يمكن أن يعدل فقط في قصيدة سابقا ويحتفظ بكثير من مكوناتها(33).

ومن الصورة العرضية لدى شاعرة التروبادور تصوير الواشي بالغراب(34):

Mas una gens enojosa e fera,

Cui gautz ni bes ni alegrers non platz,

Nos guerrejan, dan mos cors es iratz,

Quar per ren als sense vos non estera;

غراب ما، قاسي ومزعج،

يعارض المتعة والسعادة والقبلات،
إنه حرب ضدنا، تجلب الغضب لقلبي؛
لأنني أرفض العيش دونك.

وهي صورة بسيطة جدا بعيدة عن التعقيد ومستمدة أيضاً من الطبيعة، فهذا الغراب المزعج يقف حائلا بين متعتها وسعادتها مع الحبيب، بل إنه حرب ضدهما مما يملأ قلبها غضبا وغلا عليه. ويصور الواشي أيضاً بأنه كالغيوم التي تجمعت فحجبت أشعة الشمس(35):

Qu’ist son d’altrestal semblan

Com la niuols que s’espan

Qe.l solels en pert sa raia,

إنهم كسحابة تنمو
وتتضخم حتى
تفقد الشمس أشعتها.

وتعبر أخرى عن غضبها من حبيبها الخائن حتى كأن جسدها اشتعل ناراً(36):

Qu’a pauc lo cors totz d’ira no.m abranda,

Tan fort en sui iratz.

أنا غاضبة جداً حتى أن جسمي
كله يشتعل ناراً.

4 - بناء النص الشعري:

معظم قصائد الشاعرات الأندلسيات الغزلية مقطعات شعرية قصيرة(37)، وليس واضحا إن كانت بنيت على هذا الشكل أم أنها لم تصلنا القصائد كاملة. وهناك من الشاعرات من كتبت على نظام الموشحة، وهي نزهون الغرناطية في "مرحبا بالزائر الحلو"(38). وقد بنيت تلك الموشحة على خمسة أقفال، وخمسة أدوار، وهي موشحة كما يبدو من النوع الأقرع الذي يبدأ بالدور مباشرة.

وقد تأثر شعراء التروبادور بالبناء الفني للموشح والزجل الأندلسي[39]، ومن ثم يمكننا القول بأن شاعرات التروبادور سرن على الطريق نفسه. "وتتألف قصيدة التروبادور عادة من ست مقطوعات وكل مقطوعة من جزئين: الأول يسمى الغصن ويتكون من ثلاثة أشطار أو أكثر تنتهي بقافية متماثلة، والثاني القفل الذي يتكون من شطر أو شطرين تتفق قافيته مع نظيره في كل مقطوعة والقفل النهائي في آخر مقطوعة هو الخرجة"[40].

ولا تسير شاعرات التروبادور على هذا النمط البنائي المعهود، فقد تخرج أحيانا عليه وتستبدل الشاعرة[41] المقاطع المتبادلة بقصيدة من جزئين الأول يظهر فيه صوت الرجل وهو من ثلاثة مقاطع، والثاني يظهر فيه صوت المرأة وهو من مقطعين. وأحيانا تكون القصيدة كلها لصوت واحد، صوت الحبيب أو الحبيبة. كما في قصيدة (Bieiris de Roman) حيث جعلت القصيدة من الحبيب إلى حبيبته السيدة ماريا[42]. وهي تشبه بذلك أغنية الحب (canso)[43] الشائعة بين الشعراء التي يتغنى الشاعر فيها بحبه وحبيبته ويصف فيها معاناته. وقد كتبت إحداهن مقدمة لقصيدتها (razo) تحكي حكاية الحب التي تتناولها في قصيدتها كما فعلت ماريا دي فنتادور[44]. وهذا شائع عند الشعراء حيث يقدم الشاعر حكاية نثرية يسمعها الجمهور قبل أن يغني قصيدته.

ختاما، يمكننا القول إن هناك تشابه كبير بين غزل الأندلسيات وغزل التروبيريتس أو شاعرات التروبادور، تشابه في المضامين التي تناولنها في تجربة الحب الشعرية، وتشابه في المعجم الشعري وتشابه في مصدر الصورة الفنية، وأحيانا في البناء خاصة عندما توظف الأندلسية الموشحة. وهذا التشابه وإن شابه شيء من الاختلاف في بعض التفاصيل إلا أنه يؤكد أهمية السؤال الذي قامت عليه هذه الورقة في إمكانية وجود علاقة تأثر وتأثير بين التجربتين الشعريتين يدعمها منطقياً العلاقات التاريخية بين البيئتين الأندلسية والأوكسيتانية في جنوب فرنسا في القرون الوسطى.

الهوامش:

1 - ركاد خليل سلمان مبروك: صورة الرجل في شعر المرأة الأندلسية، دراسة تحليلية ونقدية، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين 2011م، ص 42.

2 - واقدة يوسف كريم: شعر المرأة الأندلسية من الفتح إلى نهاية عهد الموحدين، ص 142.

3 - Magda Bogin: The women troubadours, W.-W. Norton & Company, NY, 1980, p. 64.

وقد ذكرت المجموعات الشعرية التي جمعت شعرهن بأن عدد ما جمع يصل إلى 20 شاعرة بالإضافة إلى القصائد المجهولة التي تمثل صوت الشاعرة المرأة.

4 - من هؤلاء الباحثين:

Roger Boase: The origin and meaning of courtly love: A critical study of European scholarship, Manchester 1977; Maria Rosa Menocal: Close encounter in medieval Provence, Spain Role of the birth of Troubadour poetry.

5 - Eglal Doss-Quinby & others: Songs of the women Trouvères, Yale University Press, New Haven 2001, p. 7.

6 - المرجع السابق، ص 27.

7 - انظر مقدمة:

Matilda Bruckner & others: Songs of women Troubadours, Garland Publishing, Inc, NY, 2000.

8 - عبد الملك بن سعيد: المغرب في حلى المغرب، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، ط2، مصر 1964م، ج2، ص 38، أحمد بن محمد المقري التلمساني: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الله، مطبعة السعادة، مصر 1949م، ج6، ص 21.

9 - مصطفى الشكعة: الأدب الأندلسي، دار العلم للملايين، ط12، بيروت 2008م، ص 137.

10 - Meg Bogin: The women Troubadours, p. 101.

11 - Ibid, p. 99.

12 - محمد عباسة: حب الآخر في الشعر الأندلسي والبروفنسي، مجلة حوليات التراث، العدد الرابع، جامعة مستغانم 2005.

13 - نفح الطيب، ج5، ص 310.

14 - Meg Bogin: The women Troubadours, p. 89.

15 - ابن سعيد: المغرب في حلى المغرب، ج2، ص 203.

16 - المقري: نفح الطيب، ج6، 34.

17 - Meg Bogin: The women Troubadours, p. 91.

18 - Ibid.

19 - Ibid, p. 85.

20 - المقري: نفح الطيب، ج5، ص 336-337.

21 - المصدر نفسه، ج6، ص 22.

22 - Meg Bogin: The women Troubadours, p. 131.

23 - Matilda Bruckner & others: Songs of women Troubadours, p. 33.

24 - Ibid, p. 7.

25 - Ibid, p. 119.

26 - للتفصيل في موضوع وصف علاقة الحب وانعدام الثقة انظر مقدمة:
Matilda Bruckner & others: Songs of the women Troubadours.

27 - Courtly love.

28 - Matilda Bruckner & others: op. cit., p. 139.

29 - المرجع السابق، المقدمة، ص xxix.

30 - انظر المثال، ص 5.

31 - المقري: نفح الطيب، ج2، 146-147.

32 - ديوان الموشحات الأندلسية، جمع سيد غازي، دار المعارف، الإسكندرية 1975، ج1، ص 511-552.

33 - Matilda Bruckner & others: Songs of women Troubadours, pp. 14-15.

34 - Meg Bogin: The women Troubadours, p. 159.

35 - المرجع السابق، ص 91.

36 - Meg Bogin: The women Troubadours, p. 103.

37 - المقطعة الشعرية: تتكون أبياتها من 3-6 أبيات. محمد عبد المنعم خفاجي: القصيدة العربية بين التطور والتجديد، دار الجيل، ط1، 1993م، ص 40.

38 - ديوان الموشحات الأندلسية، جمع سيد غازي، ج1، ص 511-552.

39 - تناولت هذا الموضوع في: دورة السونيته من القصيدة العربية القديمة حتى القصيدة العربية الحديثة، مجلة العلوم العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، العدد الخامس، سبتمبر 2012م.

40 - دورة السونيته من القصيدة العربية القديمة حتى القصيدة العربية الحديثة، ص 155.

41 - شاعرة مجهولة:

Meg Bogin: The women Troubadours, pp. 157-158.

42 - Meg Bogin: The women Troubadours, p. 133.

43 - Matilda Bruckner & others: Songs of women Troubadours, p. xvi.

44 - Meg Bogin: The women Troubadours, p. 99.

References:

1 - Abbassa, Mohammed: Hubb al-ākhur fī ash-shi'r al-andalusī wa al-provensī, Majallat Hawliyyāt al-Turāth, N° 4, University of Mostaganem 2005.

2 - Al-Maqarrī, Aḥmad: Nafḥ at-ṭib min ghusn al-Andalus ar-raṭib, edited by Muḥammad M. 'Abdallah, Maṭba'at al-Sa'āda, Cairo 1949.

3 - Al-Shak'a, Muṣṭafā: Al-adab al-andalusi, Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 12th ed., Beirut 2008.

4 - Boase, Roger: The origin and meaning of courtly love: A critical study of European scholarship, Manchester 1977.

5 - Bogin, Magda: The women Troubadours, W.-W. Norton & Company, NY, 1980.

6 - Bruckner, Matilda & others: Songs of women Troubadours, Garland Publishing, Inc, NY, 2000.

7 - Dīwān al-Muwashshahāt al-andalusiyya, collected by Sayyid Ghāzī, Dār al-Ma'ārif, Alexandria 1975.

8 - Doss-Quinby, Eglal & others: Songs of the women Trouvères, Yale University Press, New Haven 2001.

9 - Ibn Saïd, 'Abd al-Mālik: Al-mughrib fī ḥulā al-Maghrib, edited by Shawkī Ḍayf, Dār al-Ma'ārif, 2nd ed., Cairo 1964.

10 - Karīm, Waqīda: Shi'r al-mar'a al-andalusiya, Master Thesis, Kuwait University 2003.

11 - Khafājī, Muḥammad 'Abd al-Mun'im: Al-qaṣida al-arabiyya bayna at-taṭawwur wa at-tajdīd, Dār al-Jīl, 1st ed., Beirut 1993.

12 - Mabruk, Rakkad: Ṣurat ar-rajul fi shi‘r al-mar‘a al andalusiya, Master Thesis, An-Najah National University, Nablus, Palestine 2011.

13 - Majallat al-‘ulūm al-‘arabiyya, IMBSI University of Riyadh, N° 5, 2012.

14 - Menocal, Maria Rosa: Close encounter in medieval Provence, Spain Role of the birth of Troubadour poetry.



مجلة حوليات التراث، العدد 14، 2014، ص 63 - 75
ISSN 1112-5020

حركة التصوف في بجاية خلال القرنين 6 و7هـ-12 و13م

د. خالد بلعربي
جامعة سيدي بلعباس، الجزائر

الملخص:

يعتبر التصوف عنصرا مهما من عناصر التراث الإسلامي، وكحركة تستهدف تعميق المضامين الروحية، كان لها تأثير عميق في مجرى الحياة اليومية لسكان بجاية في العصر الوسيط، ولا غرو حيث عد الموضوع من اختصاص السوسيولوجيين والأنثروبولوجيين أكثر من المؤرخين، بينما هو في واقع الأمر نتاج اجتماعي وإفراز لأوضاع تاريخية، وواقع يزخر بالتناقضات. فإن حركة التصوف ببجاية خلال هذه الفترة شكلت معلمه هامة في التاريخ الاجتماعي للمغرب الأوسط وقد جاء ظهورها لأزمات تعرض لها المجتمع لذلك كان من الواضح أن يساهم المتصوفة في خلق التوازن على جميع الأصعدة، كما كانت حركة التصوف نشيطة ولا أدل على ذلك أعلام التصوف الذين أنجبتهم هذه المدينة.

الكلمات الدالة:

المغرب الأوسط، التصوف، التراث الإسلامي، بجاية، العرفان.



The movement of Sufism in Bejaia during the 6th and 7th centuries AH-12th and 13th centuries AD

Dr Khaled Belarbi
University of Sidi Bel Abbes, Algeria

Abstract:

Sufism is considered an important element of the Islamic heritage, and as a movement aimed at deepening the spiritual contents, it had a profound effect on the daily life of the inhabitants of Bejaia in the medieval era. It is not surprising that the subject is considered to be the prerogative of sociologists and anthropologists more than historians, when in reality it is a social product and a release of historical situations, and a reality full of contradictions. The Sufi movement in Bejaia during this period was an important milestone in the social history of the central Maghreb, and its emergence resulted in crises to which the

تاريخ النشر: 2014/9/15
belarbik44@gmail.com

community was exposed. Therefore, it was clear that the Sufis were helping to create an equilibrium at all levels, and the Sufism movement was active. Proof of this is the personalities of mysticism that this city gave birth to.

Keywords:

Algeria, Sufism, Islamic heritage, Bejaia, mysticism.



التصوف من الظواهر البارزة التي طبعت الحياة الاجتماعية في المغرب الأوسط خلال القرنين (6 و7هـ-12 و13م) وعلى الرغم من أهمية الموضوع، فإنه لم يحظ بما يليق من مكانة في الدراسات التاريخية التي أرخت للمغرب الأوسط، فباستثناء كتاب واحد على الأقل حول التصوف في الجزائر خلال القرن السادس والسابع الهجريين (12-13م)، فإننا لا نكاد نعثر على دراسات أخرى تمكنت من اختراق دياجير هذا الموضوع الذي يعتبر عنصرا مهما من عناصر التراث الإسلامي، وكحركة تستهدف تعميق المضامين الروحية[1]، كان لها تأثير عميق في مجرى الحياة اليومية لسكان بجاية في العصر الوسيط، ولا غرو حيث عد الموضوع من اختصاص السوسيولوجيين والأنثروبولوجيين أكثر من المؤرخين، بينما هو في واقع الأمر نتاج اجتماعي وإفراز لأوضاع تاريخية، وواقع يزخر بالتناقضات، وهو ما جعل أحد الباحثين في حقل الدراسات المتعلقة بالإنتاج المناقبي يرى بأن "التصوف إيديولوجية أزمة أنتجها مجتمع متأزم"[2] وأن انتشار كتب المناقب مرتبط أشد الارتباط بالأزمات الاجتماعية والمذهبية وكذا الانتكاسات العسكرية والسياسية[3].

وإذا كان أثر الأزمة في ظهور التصوف مسألة لا يرقى إليها الشك، فإن لفيفا من الباحثين الأوروبيين عالجوا الموضوع بمنظوراتهم الخاصة، فقد اعتبر ألفرد بل (Alfred Bel) أن الظاهرة الصوفية جاءت كنتيجة لحالة البذخ والترف والتفسخ الذي انتاب المجتمع المغربي في عهد المرابطين[4]، وعزا لوبينياك (Loubignac) ذلك إلى الفشل الذي منيت به الثورات[5]، أما أنخيل جنثالث بالنثيا (A.-G. Palencia) فقد اعتبر الظاهرة امتدادا طبيعيا لحركة محمد بن عبد

الله بن مسرة (ت 921م) التي ذاع صيتها في الأندلس ثم المغرب منذ النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي[6].

وهذه الدراسات على كثرتها نجدها تفتقر إلى الشمولية حين عالجت ظهور التصوف في المغرب وبالتالي فإن حركة التصوف بالمغرب الأوسط خلال هذه الفترة لا يمكن اختزال عوامل نشأتها في هذه الآراء فقط، لأنها ظاهرة نتاج عوامل أخرى، داخلية وخارجية، وأزمة عميقة طالت جميع المجالات.

1 - الأزمة ودورها في ظهور التصوف:

فعلى المستوى الاقتصادي، شكل الاقتصاد حجر الزاوية في بجاية خلال هذه الفترة، اعتمد على الضرائب المفروضة على السكان، فضلا عن إمكانيات بجاية الزراعية والصناعية ثم علاقتها التجارية مع مختلف الدول التي عادت على الدولة بأرباح طائلة، فساد الثراء في بجاية[7]، لكنه لم يشمل كل طبقات المجتمع، إذ لم تستفد منه سوى طبقة التجار والأغنياء، بينما ظل السواد الأعظم من الرعايا يرزحون تحت نير الفقر، ويعانون من ألوان البؤس الاجتماعي[8]، وكرد فعل على هذه الأوضاع ظهرت في بجاية خلال هذه الفترة أفكار تدعو إلى التصوف، والزهد في المال والدنيا، وتمجيد الفقر وعدم إعطاء المال أدنى اعتبار ولدينا شهادات سجلها شاعر بجاية أبو عبد الله محمد بن الحسين القلعي (ت 673هـ-1275م) في القرن السابع الهجري تتضمن تعبيرا واضحا عن الشعور العام بالإحباط واليأس من الدنيا والتخلي عنها بقوله[9]:

تنافس الناس عن الدنيا وقد علموا — أن المقام بها كاللمح بالبصر
وكل حي وإن طالت سلامته — يغتاله الموت بين الورد والصدر

أما على الصعيد السياسي فإن احتكار الفقهاء للمناصب القضائية والعسكرية في بجاية[10] أدى إلى سيطرتهم على جميع المظاهر السياسية، فاستغلوا ذلك في تحسين مركزهم المادي بينما طال التهميش السياسي بعض القبائل التي كان لها دور كبير في بناء بجاية، لقد أدى هذا الأمر إلى ظهور هوة سحيقة بين المجتمع

والسلطة وهو أمر كان يستدعي بروز قوى المتصوفة لإعادة التوازن، وإلغاء مبدأ التهميش السياسي[11].

وعلى الصعيد الأخلاقي، عرفت بجاية ظهور بعض الآفات الاجتماعية كغيرها من مدن المغرب الإسلامي الأخرى، فلا غرو أن تردت بعض السلوكات الأخلاقية، وشاعت المنكرات، وسادت كل مظاهر التفسخ والانحلال كتعاطي الزنا، وشرب الخمر، واختلاط الرجال مع النساء في الأماكن العامة[12]، وكلها تجلّيات يقرنها ابن خلدون بهرم الدولة[13] إن عجز الدولة في محاربة هذه الآفات، جعل عامة الناس المتدينين يتطلعون إلى قوى تقودهم إلى تطهير وسطهم الاجتماعي من هذه الآفات، مما أدى إلى ظهور شريحة المتصوفة حملت على عاتقها مسؤولية مكافحة هذه الآفات والحد منها، فدعت إلى العفة والزهد في شهوات البطن، والارتقاء بالإنسان من الخطايا والمعاصي إلى الأخلاق الفاضلة[14].

أما على الصعيد العام، فإن شيوع الكثير من المعتقدات في مختلف الأوساط الشعبية قد ساهم في انتشار التصوف، حيث أصبح أهل بجاية يعتقدون بقدرة الأولياء والمتصوفة في تغيير ما قدر من الحوادث النافعة أو المضرة، مثلما كان يحدث عند قبر أبي زكرياء يحيى الزواوي[15].

وإذا كانت الأزمة بكل تجلياتها على الصعيد الداخلي قد أفرزت حركة التصوف وشكلت المناخ الملائم لتوسعها، فمن الأمانة التأكيد على دور العوامل الخارجية في انتشارها واستفحالها، فطبقا لوحدة الظاهرة في العالم الإسلامي، وانتشار التصوف أولا في المشرق لا نستبعد أن يصل التيار الصوفي إلى مدن المغرب الإسلامي، ومن بينها بجاية وذلك بواسطة الحج أو طلب العلم وكذلك التجارة، فقد دخلت مجموعة كبيرة من المصنفات الصوفية المشرقية إلى بلاد المغرب مثل إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، وكتاب الرعاية للحارث بن أسد المحاسبي، والرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري حيث تدارسها الناس في المجالس العلمية وقد ظل الاهتمام منصبا حول مصنفات الغزالي الذي مكن

التصوف من أن يتبوأ مكانة هامة ضمن التيارات الفكرية الإسلامية ابتداء من القرن (6هـ-12م)، فقد وجدت تعاليمه ونظرياته التصوفية التربة الخصبة في بلاد المغرب الإسلامي، فقد ألف عبد الرحمن بن يوسف البجائي في النصف الثاني من القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي كتاب "قطب العارفين ومقامات الأبرار والأصفياء الصديقين"[16] أحاط فيه بالفقه والتصوف، وإذا كانت العوامل الداخلية والخارجية قد ساهمت في انتشار التصوف ببجاية خلال هذه الفترة فلا سبيل لإغفال الرصيد التاريخي الذي سبق هذه الحقبة ومهد لها، تمثل ذلك في سيادة الزهد الذي كان يدعو إلى الانعزال عن الملذات الدنيوية والاعتكاف على العبادة، فهناك العديد من الأعلام الذين عاشوا حياة الزهد واشتهروا بأعمال الصلاح والخير في المغرب الأوسط مثل عبد الرحمن بن زياد الله الطبني (ت 401هـ-1011م)، وعلي بن محمد التدميري (ت 347هـ-958م) ببونة، وأحمد بن واضح وغيرهم من المتصوفة.

2 - بجاية والتيارات الصوفية:

عرفت الحياة الثقافية والفكرية ببجاية خلال هذه الفترة بروز تيارات صوفية متنوعة نهل أصحابها من عدة مشارب، فاختلفت مواقفهم تجاه المجتمع، وهذه التيارات هي:

التصوف السني: يتميز ببساطته، وبعده عن الخوض في القضايا الفلسفية كالحلول والوحدة والاتحاد والإشراق[17]، ويمكن تصنيفه في ثلاثة اتجاهات، أولها صوفي نهج أصحابه التقشف والزهد في الدنيا والإقبال على العبادة ذاكرين على سبيل المثال بعض الأعلام الذين يمثلونه كأبي محمد عبد الحق الإشبيلي (ت 581هـ-1185م) الذي كان زاهدا متقشفا يقسم ليله ثلثا لقراءة وثلثا للعبادة وثلثا للنوم[18]، ومروان بن عمار بن يحيى البجائي (ت 610هـ-1213م)[19]، وأبو يوسف بن محمد البلوي المالقي (توفي أواخر القرن 6هـ-12م)[20] فضلا عن عدد كبير من الأعلام الذين ساروا في الركب.

أما الاتجاه الثاني فيمثله مجموعة من الزهاد الذين تبنوا مبدأ قضاء الحوائج

بأنفسهم ورفض تقديم الخدمات لهم، واقتفاء أثر السلف، ومن أبرز ممثليه أبو الحسن عبيد الله النفزي (ت 642هـ-1244م) الذي كان يملأ إناء الماء بنفسه ويحمله على كاهله[21].

في حين يمثل الاتجاه الثالث بعض المتصوفة الذين رفعوا مبدأ المجاهدة النفسية عن طريق الخروج بعيدا عن زواياهم إلى البنايات الخربة للتدبر والاعتبار مثلما كان يفعل أبو عبد الله العربي (توفي أواخر القرن 6هـ-12م) الذي قال فيه أحمد الغبريني إنه من عباد الله الذين هم لمعالجي العلا أخص الوارثين[22]، وكذلك أبو العباس أحمد الخراز وغيرهم من صوفية هذا الاتجاه في بجاية الذين لم تسعفنا المصادر في ذكر أسمائهم وتتبع نشاطهم.

التصوف الفلسفي: يقوم أصحاب هذا التيار بمجاهدة النفس بالصيام والقيام بالتهجد والذكر والخلوة والعمل على كشف حجاب الحس لمعرفة الله واكتساب علومه والوقوف على حكمته وأسراره[23]، وقد منحت البيئة البجاوية خلال هذه الفترة حظا لبروز هذا التيار وانتشاره، فمن بين متصوفة بجاية الذين مثلوا هذا الاتجاه، أبو الفضل القرطبي (ت 662هـ-1263م)[24] وأبو الحسن بن علي بن عمران الملياني المعروف بابن أساطير (ت 670هـ-1271م)[25]، وأبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني.

ومهما كان الأمر، فثمة قواسم مشتركة تكاد تشترك فيها كل الاتجاهات الصوفية التي ظهرت ببجاية خلال القرنين السادس والسابع الهجريين، وتتجلى فيما يلي:

1 - الموقع الاجتماعي المتواضع: استنادا إلى كتب التراجم والمناقب التي اعتمدنا عليها نستطيع تحديد مختلف الشرائح الاجتماعية التي ينتمي إليها متصوفة بجاية خلال هذه الفترة، فقد كان معظمهم من الرعاة والحرفيين والمدرسين، يسعون لتأمين حياتهم عن طريق مختلف النشاطات بخلاف الفكرة الشائعة على أن التصوف كسل وبطالة[26].

2 - كثرة العبادة والتهجد: اعتاد متصوفة بجاية خلال هذه الفترة على مجاهدة

النفس والتعبد، يمثل هذا الاتجاه كل من أبي يوسف يعقوب الزواوي (ت 690هـ) وأبي الحسن عبيد الله الأزدي (ت 691هـ) وأبي الحسن علي بن محمد الزواوي[27].

3 - المسلك التقشفي: عبر عنه ابن العريف بـ"الترفع عن التلطخ بقاذورات الدنيا وأهلها"[28]، فالكثير من متصوفة هذا العهد ببجاية اتخذوا من التقشف والابتعاد عن ملذات الحياة ونعيمها منهجا لهم، فاقتصروا على المرقعات من اللباس الخشن من الشعر والصوف، واكتفوا بأكل الشعير والنخالة واختاروا المسكن البسيط مأوى لهم، وبإلقاء نظرة عن النصوص المتناثرة التي تخص طعامهم وثيابهم وسكانهم، يتأكد هذا القول، فبالنسبة لطعامهم تجمع المصادر على تواضعه وقلته وحسبنا أن أبا زكرياء يحيى الزواوي (ت 611هـ-1215م) كان يعيش على البقول المباحة[29]، ووصف الغبريني أبا الحسن عبيد الله النفزي (ت 634هـ-1237م) بأنه كان على أخلاق السلف الصالح في المأكل والمشرب والملبس[30].

وعلى العموم، تشدد المتصوفة خلال هذه الفترة في مقاومة شهوات البطن، ولم يأكلوا إلا ما يضمن لهم رمق العيش، ولا نعدم القرائن ما يثبت كذلك تقشف بعضهم في الملبس واقتصارهم على الخشن من الثياب، فكان أبو العباس أحمد الخراز (ت 600هـ-1206م) يرتدي المرقعة بين ثيابه[31] لكن هذا لم يمنع من أن بعض المتصوفة كانوا يلبسون الثياب الحسنة[32]، ونستطيع من خلال التراجم المثبتة التأكيد على تواضع الأماكن التي أقام بها بعضهم، فأغلبهم كان يقيم في الجبال وأماكن الخلاء، والأماكن البعيدة عن بهرج المدينة وزينتها وإغراءاتها، كما هو الشأن بالنسبة لأبي زكرياء يحيى الزواوي الذي كان ينزوي في جبل رجراجة خارج بجاية، كما كان البعض الآخر يقيم في فنادق كما وهو الشأن بالنسبة لأبي العباس أحمد الخراز. وهي إقامة متواضعة تعكس الغرفة المخصصة لهؤلاء الصوفية[33].

ويتضح وزن المتصوفة داخل بجاية خلال هذه الفترة في تعلق العامة بهم، فقد حملت لنا مصادر الطبقات والمناقب قرائن تزكي هذا التخريج، ومما يؤكد ذلك

ما ذكره ابن الزيات من أن أغنياء بجاية كانوا يمتثلون للمبادرات الاجتماعية والاقتصادية التي يتزعمها الصوفية لإنقاذ المعوزين من الجوع لأنهم يعتقدون بحصول بركة منهم[34]، وكذلك ما ذكره أحمد الغبريني عن المشاهد التي تحدث عند البجاويين أمام أضرحة الصوفية كضريح أبي زكرياء يحي الزواوي[35].

4 - الثقافة الدينية: يتبين من خلال دراسة تراجم المتصوفة أن السواد الأعظم منهم امتلكوا ثقافة دينية متينة، وتعاطوا بمختلف العلوم، نذكر منهم على سبيل المثال أبو الحسن المسيلي (توفي أواخر القرن 6هـ-12م) الذي ألف كتاب التفكر نافس به الفكر الصوفي الذي جاء به الغزالي[36].

5 - الجانب الإنساني: يشكل هذا الجانب كذلك قاسما مشتركا بين جل الاتجاهات الصوفية، فمن خلال قراءة في تراجم متصوفة هذه الحقبة، يبرز الجانب الإنساني في سلوكهم ومواقفهم متجليا في قيم الرحمة والإحسان والإيثار التي جعلوها مبدأ، وغاية، حتى صارت من مكونات شخصيتهم، فقد شاركوا الفقراء إحساسهم بمرارة الفقر، وبذل ما ملكت أيديهم بسخاء، فأبو العباس أحمد الخراز كان يتصدق بالثياب التي تمنح له، وكان أبو زكرياء يحي الزواوي يشترى الطعام واللباس للفقراء من المال الذي يجمعه من الأغنياء[37].

3 - المتصوفة والمجتمع:

علاقة متصوفة بجاية بالسلطة: أظهر الأمراء والولاة الحفصيين احتراما كبيرا لصوفية بجاية، فقد كان الأمير أبو زكرياء الأول (628-249هـ/1228-1249م) معجبا بهم ساعيا لخدماتهم، إذ كان يستدعيهم إلى حاضرته بتونس[38]، وكان ابنه يحي زكرياء أول وال حفصي على بجاية من (633-644هـ/1236-1248م) عالما متدينا، يعرض خدماته على صوفية بجاية[39]. ولما ولّي محمد الأول المستنصر (647-675هـ/1249-1277م) زاد في تبجيل الصوفية، إذ كان يزور الصوفي علي بن أبي نصر فتح الله البجائي في منزله ببجاية، ويحمل إليه الهدايا[40]، ويبعث إلى أبي القاسم بن عجلان القيسي (ت 675هـ-1277م) يطلب منه الموافقة على زيارته في منزله قصد التبرك به[41]، ولفرط

إعجاب المستنصر بالصوفية أنه عزل قاضي بجاية عندما أساء معاملة الصوفي أبي عبد الله محمد القصري(42).

ورغم ذلك فقد وقف بعض متصوفة بجاية موقفا معارضا لسياسة الحفصيين في بجاية التي كانت تنذر بانفجار للأوضاع الاجتماعية، كما عارضوا الولاة عندما كان يخالفون أمور الشريعة كما فعل أبو عبد الله محمد الشاطبي (ت 691هـ-1292م)(43).

علاقة المتصوفة بالفقهاء: لم تشهد بجاية ذلك الصراع المرير بين التصوف والفقه والمتصوفة والفقهاء مثلما عرفته بلاد المشرق الإسلامي حين سيق العديد من المتصوفة إلى المحاكمة، تنوعت علاقة بين المتصوفة والفقهاء وانحصرت في شكلين: علاقة طيبة تمثل في علاقة متصوفة التيار السني الأخلاقي بفقهاء السلفية وعلاقة صراع بين صوفية التيار الفلسفي وفقهاء السلف.

ظهرت العلاقة الطيبة والتعايش بين الصوفية والفقهاء من خلال ما أورده الغبريني من أن مجالس الصوفية كان يحضرها الفقهاء. ومن القرائن الدالة على ذلك أن مسجد أبي زكرياء المرجاني كان يجتمع فيه الفقهاء للاستماع إليه(44)، ويعود سبب هذا التقارب إلى أن غالبية الصوفية كانوا إلى جانب انشغالهم بالتصوف على دراية بأصول الفقه والحديث كما أن صوفية المغرب الأوسط عامة خلال هذه الفترة لم يرتكبوا ما يخالف الشريعة أو يثير ثائرة الفقهاء(45).

المتصوفة والعوام: لا جدال في استناد المتصوفة على الكرامة الصوفية، مع ما لها من وظيفة نفسية على قطاع عريض من الشرائح الاجتماعية في بجاية خلال هذه الفترة والتي كانت ترى في الأولياء أنهم مستجابي الدعوة، منزهين عن العيوب معصومين من الخطأ فكانوا يذهبون إليهم أحياء لنيل بركاتهم، كما كانوا يقصدون قبورهم أمواتا مثلما كان يحدث عند قبر أبي علي الحسن المسيلي، وعند ضريح أبي زكرياء يحي الزواوي(46).

وخلاصة القول فإن حركة التصوف ببجاية خلال هذه الفترة شكلت معلمه هامة في التاريخ الاجتماعي للمغرب الأوسط وقد جاء ظهورها لأزمات تعرض

لها المجتمع لذلك كان من الواضح أن يساهم المتصوفة في خلق التوازن على جميع الأصعدة، كما كانت حركة التصوف نشيطة ولا أدل على ذلك أعلام التصوف الذين أنجبتهم هذه المدينة، وبعد، فتلك محاولة للنبش في هذا الموضوع نرجو أن تعقبها محاولات أخرى من طرف الباحثين والمتخصصين حتى تكتمل جوانبه.

الهوامش:

1 - محمد علي أبو الريان: الحركة الصوفية في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1994، ص 7.

2 - بن سالم حميش: التشكلات الأيديولوجية في الإسلام، الاجتهاد والتاريخ، الرباط 1981، ص 9.

3 - محمد الشريف: كتاب المستفاد، تطوان 1999 ص 7-10.

4 - إبراهيم القادري بوتشيش: المغرب والأندلس في عصر المرابطين، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، تطوان 2004، ص 126.

5 - انظر،

Moulay Bouazza : Un saint berbère, Hesperis, Rabat 1944, T.XXX, p. 15.

6 - بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مدريد 1945، ص 336.

7 - الطاهر بونابي: التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7 الهجريين-12 و13 الميلاديين، دار الهدى، عين مليلة 2003، ص 94.

8 - نفسه، ص 97.

9 - أحمد الغبريني: عنوان الدراية فيمن عرف في المائة السابعة بجاية، دار البصائر، الجزائر 2007، ص 64.

10 - من الأمثلة على ذلك أن الأمير الحمادي يحيى بن عزيز (ت 515هـ-1121م) عيّن سنة (543هـ-1148م) الفقيه مطرق بن علي بن حمدون قائدا للجيش الحمادي في غزوة توزر بإفريقية. انظر، ابن خلدون: العبر، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1983، ج6، ص 363.

11 - الطاهر بونابي: المرجع السابق، ص 88.

12 - الغبريني: المصدر السابق، ص 152.

13 - ابن خلدون: المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1968، ص 483.

14 - الطاهر بونابي: المرجع السابق، ص 100.

15 - الغبريني: المصدر السابق، ص 120.

16 - محمد علي أبو الريان: المرجع السابق، ص 329.
17 - عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض، ط2، بيروت 1980، ص 36.
18 - عبد العزيز بن عبد الله: الفكر الصوفي ولاتحاليه بالمغرب، مجلة البنية، سنة 1962، ق2، ص 63.
19 - الغبريني: المصدر السابق، ص 73.
20 - ابن الآبار: التكملة لكتاب الصلة، نشر عزت العطار الحسيني، مطبعة السعادة، مصر 1375هـ-1935م، ج2، ص 678.
21 - ابن الزبير: صلة الصلة، تحقيق ليفي بروفنسال، المطبعة الاقتصادية، الرباط 1938، ص 217.
22 - الغبريني: المصدر السابق، ص 142.
23 - نفسه، ص 80.
24 - الطاهر بونابي: المرجع السابق، ص 143.
25 - الغبريني: المصدر السابق، ص 162.
26 - المصدر نفسه، ص 212.
27 - المصدر نفسه، ص 221-226.
28 - ابن العريف: كتاب النفائس، تحقيق نهاد خياطة، مجلة الموارد، العدد 4، السنة 1981، ص 687.
29 - الغبريني: المصدر السابق، ص 136.
30 - المصدر نفسه، ص 177.
31 - ابن الزيات التادلي: التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أحمد التوفيق، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1984، ص 380.
32 - المصدر نفسه، ص 447.
33 - الطاهر بونابي: المرجع السابق، ص 165.
34 - ابن الزيات: المصدر السابق، ص 449.
35 - الغبريني: المصدر السابق، ص 137.
36 - نفسه، ص 163.
37 - ابن الزيات: المصدر السابق، ص 384.
38 - ابن القنفد: الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، تحقيق محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد

التركي، الدار التونسية للنشر، تونس 1968، ص 114.

39 - مبارك الميلي: تاريخ الجزائر في القديم والحديث، تقديم وتصحيح محمد الميلي، المؤسسة الوطنية للكتاب، (د.ت)، ج2، ص 390.

40 - الغبريني: المصدر السابق، ص 142.

41 - المصدر نفسه، ص 116.

42 - المصدر نفسه، ص 170-171.

43 - الطاهر بونابي: المرجع السابق، ص 207-208.

44 - الغبريني: المصدر السابق، ص 165.

45 - الطاهر بونابي: المرجع السابق، ص 216-217.

46 - الغبريني: المصدر السابق، ص 148.

References:

1 - Abū al-Rayān, Muḥammad ʻAlī: Al-ḥaraka as-ṣufiya fi al-Islām, Dār al-Maʻrifa al-Jāmiʻiyya, Alexandria 1994.

2 - Al-Ghubrinī, Aḥmad: ʻUnwān ad-dirāya, Dār al-Basā'ir, Alger 2007.

3 - Al-Milli, Moubarek: Tārikh al-Jazāir fi al-Qadim wa al-ḥadith, ENAL, Alger (n.d.).

4 - Al-Sharif, Mohammed: Kitāb al-mustafād, Tétouan 1999.

5 - Al-Tādilī, ibn al-Zayyāt: At-tashawwuf ilā rijāl at-taṣawwuf, edited by Ahmed Tawfik, Maṭbaʻat al-Najah al-Jadida, Casablanca 1984.

6 - Benabdallah, Abdelaziz: Al-fikr as-ṣufi wa al-intiḥāliya bi al-Maghrib, Majallat al-Binya, Morocco 1962.

7 - Bouazza, Moulay: Un saint berbère, Hesperis, Rabat 1944.

8 - Bounabi, Tahar: At-taṣawwuf fi al-Jazāir, Dār al-Houda, Ain M'lila 2003.

9 - Boutchiche, I. al-Qadiri: Al-Maghreb wa al-Andalus fī ʻaṣr al-Murābiṭīn, Publications of the Moroccan Association for Andalusian Studies, Tétouan 2004.

10 - Hamiche, Bensalem: At-tashkilāt al-aydyūlūjiyya fi al-Islām, Rabat 1981.

11 - Ibn al-ʻArīf: Kitāb an-nafā'is, edited by Nihād Khayāṭa, Majallat al-Mawrid, Issue 4, Baghdad 1981.

12 - Ibn al-Abbar: At-takmila li-kitāb as-ṣila, edited by ʻEzzat A. al-Ḥussayni, Maṭbaʻat al-Saʻāda, Egypt 1935.

13 - Ibn al-Qunfud al-Qasanṭinī: Al-fārisiyya fī mabādi' ad-dawla al-ḥafsiyya, edited by Mohamed al-Nifar and Abd al-Majid al-Turki, Al-Dār al-Tunisiya li al-Nashr, Tunis 1968.

14 - Ibn al-Zubayr: Ṣilat as-ṣila, edited by Levi-Provençal, Al-Maṭbaʿa al-Iqtiṣādiyya, Rabat 1938.

15 - Ibn Khaldūn: Al-ʿibar, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Beirut 1983.

16 - Ibn Khaldūn: Al-muqaddima, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Beirut 1968.

17 - Nuwayhaḍ, ʿĀdil: Muʿjam aʿlām al-Jazāir, Muʾassasat Nuwayhaḍ, 2nd ed., Beirut 1980.

18 - Palencia, Angel González: Tārīkh al-fikr al-andalusi (Historia de la España Musulmana), translated by Ḥussein Muʾnis, Madrid 1945.



مجلة حوليات التراث، العدد 14، 2014، ص 77 - 90
ISSN 1112-5020

الحذف بين إعجاز القرآن وإبداع العرب

د. عبد القادر بن فطة
جامعة معسكر، الجزائر

الملخص:

اهتمّ أهل اللّغة بالحذف لما فيه من وقع سمعي وأثر صوتي في تحسين اللفظ وتأكيد المعنى، فهو يعطي النص تماسكا وقوّة. وجد فيه العلماء قديما وسيلة لتأصيل التراث اللغوي. يرد في النص لدوافع سياقية وللتنويع في أساليب التعبير، زاخرا بالمعاني النفسية يحمل أسرارا جمالية. إنّه من أعمق الظواهر اللغوية في النص القرآني يؤدي دورا لغويا متميزا. برز مرتبطا بالنص وضربا من الإعجاز يقوي الصّلة بين اللفظ والمعنى ويدعّم السياق، له تأثير واضح في إسقاط الزيادة، ويحقق الانسجام الذي يستريح له ذوق المتلقي. فالحذف يختلف من مقام إلى آخر ويخضع لطبيعة الأغراض، ويتّسم بطابع التحدّي المثير للعرب وتكمن أهميته في التعبير عن الموضوع بأسلوب جديد جامع يستغني عن الذكر.

الكلمات الدالة:

الحذف، القرآن الكريم، اللغة، اللفظ والمعنى، الأسلوب.



The deletion between the inimitability of the Quran and the creativity of the Arabs

Dr Abdelkader Benfetta
University of Mascara, Algeria

Abstract:

The linguists are interested in deleting because it has an auditory impact and an acoustic effect on improving pronunciation and confirming the meaning, as it gives the text cohesion and strength. In the past, scholars found a way to root the linguistic heritage. The text is presented for contextual motives and for a diversification of expression styles, replete with psychological meanings and aesthetic secrets. It is one of the deepest linguistic phenomena in the Quranic text. It plays a distinct linguistic role. It emerged linked to the text and a form of miracle that strengthens the relation between the word and the meaning and supports the context. Deleting differs from one place to another and is subject to

تاريخ النشر: 2014/9/15
abdelkader.benfetta@univ-mascara.dz

the nature of the objects. It has a challenging character that is exciting to the Arabs, and its importance lies in expressing the subject in a new, inclusive manner that dispenses with mention.

Keywords:

deletion, Quran, language, pronunciation and meaning, style.



1 - حقيقة الحذف في التراث:

لقد أَلِف أهل اللّسان العربي الحذف وهو من الظواهر العامة التي تفهم بالرويّة والفطنة "لا ينبغي لنا أن نفهم الحذف على معنى أنّ عنصرا كان موجودا في الكلام ثمّ حذف بعد وجوده ولكن المعنى الذي يفهم من كلمة الحذف ينبغي أن يكون هو الفارق بين مقررات النظام اللغوي وبين مطالب السياق الكلامي الاستعمالي"[1]. وهذا ما يلائم الذوق العربي لأنّ الذكر في بعض الأحوال قد يحدث اللّبس لما يتضمّنه من المقابلات والفروق، ومن هنا يجنّب الحذف اللغة العربية التنافر، فهو يتميز بالإيجاز أي الاكتفاء بالرمز والتعريض.

فالحذف في لغة العرب: "يقال حذف الشيء يحذفه حذفا: قطعه من طرفه. وحذف رأسه بالسيف حذفا ضربه فقطع منه قطعة: والحذف: الرمي عن جانب"[2]، وهو ظاهرة صوتية استعملها العرب للتخفيف. فكان العربي يؤثر التعبير عمّا في نفسه بأسلوب يناسب مقتضى الحال بوجود دليل عليه.

واهتمّ به أهل البلاغة لما يحدثه من لمسات بيانية "هذا باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسّحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة"[3].

واختلف في أمر الحذف فنهم من يراه ظاهرة لهجية، ومنهم من عدّه ملمحا من ملامح تأثر الأصوات المجاورة "من الظواهر الصوتية التي لحظها (سيبويه) ظاهرة حذف بعض أصوات الكلمة. وقد يكون الحذف مظهرا من مظاهر تأثر الأصوات المتجاورة بعضها ببعض، وقد يكون غير ذلك"[4].

ولجأ إليها العرب لتحقيق السرعة والإيجاز في النطق. وجاء القراء فتناولوا

هذه الظاهرة، ووقفوا عندها في كثير من المواضع في القرآن الكريم، ولا يكون إلا لغرض تبعا للمقام "فالتعبير القرآني تعبير فني مقصود، في مل كلمة، بل في كل حرف إنما وضع لقصد. إنّ القرآن يحذف من الكلمة لغرض ولا يفعل ذلك إلا لغرض"[5].

واستثمر أصحاب القراءات القرآنية ما للحذف من أثر في الأداء الذي يعطي اللغة سياق متميّزا. وما ننبّه إليه هو أنّ الحذف لا يكون في مضمون النص القرآني، بل في صيغ التراكيب. وللحذف سببان أساسيان هما الاستعمال بغية التخفيف الذي يليق بالذوق العربي، فكانوا يلتمسونه في النطق لإبلاغ المتلقي بما يقصد إليه واقتصادا للمجهود العضلي، كذلك تتعرض الكلمات للتغيير إذا كثر استعمالها. وتكمن أهمية التخفيف في الحذف تحقيق السرعة في النطق واجتناب الثقل.

السبب الثاني: الإيجاز لأنّ في الإطالة ذكرا للجزئيات وعندها يقع التكرار الممل الذي يفسد المعنى. فاللجوء إلى إيجاز الحذف جمع للدلالات الشاملة مستعينا باللوازم الفكرية وهذا ما احتواه القرآن الكريم.

ويكون الحذف في سياق القراءات القرآنية ثلاثة أقسام لأحد حروف الكلمة، أو الكلمة، أو الجملة. فقد يقع في أول الكلمة في صيغة الأمر وخاصة إذا كان في أول الفعل همزة وصل، وفي وسط الكلمة منه عند اجتماع المتماثلين إذا اجتمعتا في كلمة واحدة عند الإسناد إلى ضمير المتكلم "أن يكون الفعل ثلاثيا مكسور العين وعينه ولامه من جنس واحد مثل طلِلَت"[6] كذلك عند تجانس الحرفين كاجتماع التاء والطاء في كلمة استطاع "فالجمع بينهما فيه ثقل فحذفت التاء في موضع من سورة الكهف فلما لم يَسُغ التخفيف بالإدغام لتحريك ما لم يتحرك في موضع عدل عنه إلى الحذف"[7].

إنّ العرب تستثقل اجتماع المثلين، وكان من الضروري الميل إلى الحذف. وهناك الحذف في آخر الكلمة تحذف الياء في الأفعال (مثل تأت) "فمن القراء من يحذفها في الوصل والوقف ابن كثير ونافع وأبو عمرو والكسائي يوم يأت بياء

في الوصل ويحذفونها في الوقف"[8]. وهذا النوع من الحذف يكون في أحرف المدّ.

كذلك حذف ياء المتكلم "إنّ الحركات الطويلة تكون أكثر تعرضا للتقصير في آخر الكلمات مما لو كانت في وسطها، والكسرة الطويلة التي يحذف رمزها في آخر غالبا ما يكون علامة ضمير متكلم أو لاما للكلمة فعلا كانت أو اسما"[9]. وهذا الحذف يكون في أواخر الآيات المنتهية بالياء طلبا للتخفيف والانسجام، كما يكون حذفها في الفواصل "وقد جرى حذف رمز الكسرة الطويلة في الفواصل سواء أكانت علامة للضمير مسبوقة بالنون في الأفعال أم كانت علامة للضمير متصلة بالأسماء أم كانت لاما لكلمة في اسم أو فعل"[10].

وهناك حذف الياء في المنادى ناتج عن السرعة في النطق "قد يكون ذلك الحذف الذي هو إتّباع ناتجا عمّا يصاحب صيغة النداء أو الأمر أو النهي من سرعة النطق بمقاطع الكلمة مما يسبب سقوط الحركات النهائية أو تقصيرها"[11]. كما تحذف النون والتنوين فهذا النوع من الحذف يكون للتخفيف وكثرة الاستعمال، وتكون في الإضافة كقوله تعالى: (الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلاَقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) البقرة، 46. وقال تعالى: (هَدْياً بَالِغَ الْكَعْبَةِ) المائدة، 95. وما شابههم ف"ملاقوا وبالغ" من أسماء الفاعلين أي يكون للاستقبال أو الحال.

فكانت علامات الإعراب هي الفاصلة بينهما عند أهل النحو والقراءات، ودعموا ذلك باللجوء إلى السياق لتحديد المحذوف، أو تقديره فوجدوا فيه قيمة تعبيرية "ربما لا يعنينا من ذلك إلا التدليل على احتفاء الموجهين بالنظر إلى السياق، وما كان يثيره ذلك النظر من اختلافهم حول تعيين المحذوف أو تقديره، تبعا لما يدل عليه لفظ الكلام على ما تقتضيه الصيغة، أو ما يدل عليه فحوى المقام، ومن ثمّ يلتقي الذوق ومنطق اللغة في الإحساس ببلاغة الحذف وقيمته في التعبير القرآني"[12]. وقد وقف أصحاب القراءات عند حذف الفاعل مثلا عندما يكون الحديث عن القيامة والبعث وإنزال القرآن. كذلك حذف الفاعل إذا بني الفعل للمفعول، ومراعاة للفواصل. كما يحذف المفعول به وحذفه

ظاهرة شائعة في القراءات القرآنية.

أمّا حذف الخبر فإنّه يترتب عن اختلاف القراء في بعض القراءات في تحليلهم الأسلوبي "لقد جاءت إشارات الموجهين لظاهرة حذف الخبر المترتبة عن بعض أوجه التغاير القرائي مشوبة أحيانا بتحليل أسلوبي"(13).

ومن أشكال الحذف في الكلمة حذف الموصوف والصفة فالعلاقة بينهما وثيقة نادرا ما يحذف أحدهما إلاّ إذا اقتضى السياق ذلك هذا النوع يكون في الشعر إمّا للمدح أو للتخصيص. وقد يحذف أحدهما ويقوم الأخر مقامه "حذف الموصوف فيكثر وقوعه في النداء والمصدر"(14). كما يوجد حذف المضاف والمضاف إليه. أماّ حذف المضاف فهو كثير في العربية فحذفه مرتبط باختلاف القراءات القرآنية في التوجيه الإعرابي، وقد يحذف الفعل ويدلّ عليه المفعول به، أو يفهم من السياق.

أمّا القسم الثالث من الحذف فهو حذف الجملة فهو نوعان حذف الجملة المفيدة، وغير المفيدة. وقد احتوى القرآن النوع الأول "حذف الجملة المفيدة التي تستقل بنفسها كلاما. وهذا أحسن المحذوفات جميعها، وأدلها على الاختصار، ولا تكاد تجده إلاّ في كتاب الله"(15).

فالجملة المحذوفة تكون معانيها جلية من غير تقدير فمواضعها يستطيع المتبصّر الوقوع عليها وهذا ما تفطّن إليه القراء "ولنا أن نستوحي من عباراتهم في توجيه القراءة صورا من حذف الجملة المعهودة في درس اللغة والبلاغة، وهم يشيرون في بعض المواضع إلى حذف جملة السؤال المقدر في معرض الاستئناف"(16).

وللحذف أغراض منها التخفيف لاتّفاقه مع الميل إلى السرعة في النطق، وكذلك لكثرة الاستعمال، ويكون ذلك في حذف الهمزة أو حذف التنوين، والإيجاز ويكثر استعماله عند المتكلم لتحقيق المعنى وحده، وأكثر ما يكون هذا في القصص القرآني فكل قصة موجزة تفي بالغرض.

- إثارة فكر المتلقي واستجلاب دوافعه النفسية حتى يتوصل إلى فحوى السياق عن طريق الاستدلال العقلي لا عن طريق صريح اللفظ.

- الاستصغار بالمسمى والترفع عن ذكر اسمه بحفظ اللسان عنه احتقارا له أو الإشادة به وصيانة اسمه تشريفا له.
- الإيجاز والاختصار هو إسقاط الألفاظ الزائدة فيه تتجمع المعاني الكثيرة تحت اللفظ الجامع للمقصد دون الإخلال بالمعنى مع وجود قرينة تدل على المحذوف، فكلّ محذوف لابدّ له من علامة تدّل عليه مع وجود العقل كقرينة مدعّمة.
- رعاية خواتم الآيات للمحافظة على نسق الجمل. فالحذف في هذه الحالة يخلق انسجاما بين النص والمتلقي وهو مصدر التمتع والتذوق وإدراك جمالية الحذف.
- التوضيح بعد الإبهام: الحذف يجعل المضمر يظهر بعد المبهم تقدم ذكره. فيكون المتلقي حائرا يتشوّق إلى معرفة الحقيقة "فإنّ الإبهام أولا يوقع السامع في حيرة وتفكرا، واستعظام لما قرع سمعه، وتشوّق إلى معرفته، والاطّلاع على كنهه"[17]. فالإفصاح بعد الإبهام فيه ذوق مرتفع يكشف عن الدافع الحقيقي الذي جعل الحذف في هذا السياق.

فللحذف أسرار بيانية تمثل موقعا من الإعجاز البلاغي، ويظهر ذلك في حذف حرف أو كلمة في موقع وذكره في موقع آخر وهذا كله لحكمة. ومن وجوه الإعجاز الاستغناء عن المحذوف الذي يعدّ من الفضول والحشو يترفّع عنهما التعبير القرآني الراقي. فالحذف ظاهرة لغوية موجودة في كل اللغات لكن في اللغة العربية متميزة الأداء مع مقتضى الحال، خاصة في السياق القراءات القرآنية تتضمن مقاصد محددة متعاضدة مع لوازم فكرية ظاهرة أو خفية.

2 - الحذف في ضوء نماذج قرآنية:

من الظواهر اللّغوية الأكثر وضوحا في القرآن الكريم الحذف الذي وقف عنده القراء عند التّلاوة باستظهار القرائن التي توحي إلى المحذوف، مما يسهّل على القارئ التعرّف على موطن الحذف، وتهديه إلى التقدير. فإدراك مواقعه يزيل الشّك، ويجعل المتلقي في موضع الكشف عنه. فسياق الكلام هو الذي يعتمد عليه القارئ تبعا لطبيعة التعبير.

فظاهرة الحذف اكتنفت القراءات القرآنية، ومال إليها بعض القراء كحمزة

والكسائي انطلاقا من دافع قبلي أو نصرة لمذهب نحوي. وسنركز على حذف الصوامت لأسباب صوتية التي سنذكرها عند تحليل مجموعة من النماذج من القرآن الكريم أمّا حذف الكلمة والجملة فيطغى عليهما الجانب النحوي والبلاغي.

- حذف أحرف المد: في القرآن أمثلة كثيرة من هذا النوع، ونظرا لتشابه التفسير الصوتي لها سنكتفي بنص أو اثنين لكل نوع ونفس الشيء بالنسبة لبقية صور الحذف الأخرى.

نبدأ بالألف من ذلك قوله تعالى: (مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ)، الفاتحة، 2. فكلمة (مالك) "قرأها نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وحمزة بدون ألف"[18]. وحجّة من قرأ بحذف الألف لأنّه يدل على الربوبية والسيادة كما هو الشّأن في مواطن أخرى من القرآن من ذلك قوله تعالى: (مَلِكِ النّاسِ)، الناس، 2. ولعلّ الحذف هنا طلبا للتخفيف. أمّا بقاء الألف عند من قرأ به فهو مرتبط بيوم الدين، إنّه يتضمن اسم الفاعل والفعل وعندها تكون دلالته المختص بالملك.

وعند قوله تعالى (وَإِنْ كُنْتُمْ مَّرْضَى أَوْ عَلَىَ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مّنْكُمْ مّن الْغَآئِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النّسَآءَ)، النساء، 43. "فكلمة (لامستم) قرأها حمزة والكسائي بدون ألف"[19]. واللمس هنا يحمل أكثر من دلالة منها باليد أو إشارة إلى الجماع، ويكون من جهة الرّجال ما دام الخطاب موجها إليهم.

فحذف هذا الحرف عند أصحابه في موضعين من القرآن هما قوله تعالى: (قَالَتْ رَبّ أَنّىَ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ)، آل عمران، 47. وقوله تعالى: (وَأَنّا لَمَسْنَا السّمَآءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَساً شَدِيداً وَشُهُباً)، الجن، 8. وهي قراءة الجمهور بدون ألف.

أمّا الياء فعند قوله تعالى: (وَتُخْرِجُ الْحَيّ مِنَ الْمَيّتِ وَتُخْرِجُ الَمَيّتَ مِنَ الْحَيّ وَتَرْزُقُ مَن تَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ)، آل عمران، 27. فكلمة (ميّتا) "قرأ نافع وحفص وحمزة والكسائي بالتشديد، إذا الموت قد نزل، وخفّف الباقون"[20]. أي حذف الياء الثانية التي أصلها واو. والتفسير الصوتي له الخفّة واجتناب الثقل، كما أنّ المحذوف وقع عينا للكلمة وهو منقول عن الواو، فأصل ميّت (مَيْوت) فالتقت

الياء والواو فقلبت الواو ياء وأدغمت في الياء الأولى.

كذلك قوله تعالى: (يَوْمَ يَأْتِ لاَ تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلاَّ بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ). هود، 105. فكلمة (يأت) حذفت ياؤها وبقيت الكسرة دالة عليها، وحذفها وقع في الوصل والوقف. ففي الوقف الحذف كالفعل المجزوم، والعرب عهدت حذفها لكثرة استعمالها، وإن كان النحاة يعارضون هذا الحذف مادام الفعل لم يسبق بجازم. وفي الوصل فهي للتخفيف.

أمّا الواو فقوله تعالى: (سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ)، العلق، 18. (سندع) بحذف الواو لالتقاء الساكنين "إنّ الواو تحذف في الوصل، لأنّها ساكنة، واستثقلتها اللام، فتسقط الواو في النطق، فيبنى الخط عليه"[21]. فهي لم تحذف في الدلالة وإنّما في الصوت، إنّها في موقع الرفع وجاءت بعدها لام ساكنة.

- ومن أشكال حذف الحروف الصحيحة حذف التاء قال تعالى: (فَمَا اسْطَاعُواْ أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُواْ لَهُ نَقباً)، الكهف، 97. قرأ الجمهور اسطاعوا على حذف التاء والتفسير الصوتي هو التقاء صوتين من مخرج واحد وهو طرف اللسان لأنّ التاء والطاء يتّفقان في الشدّة، فإثباتها إلى جانب الطاء يحدث ثقلا في النطق كما اجتنب القراء إدغامهما إلا حمزة "فقرأها (اسطّاعوا) بتشديد الطاء أراد (استطاعوا) فأدعم التاء في الطاء لأنّهما أختان"[22]. حتى من جانب الدلالة استطاعة نقب السد أقوى من تسلّقه، كذلك القرآن آثر التفنن في توظيف الكلمة بدون تكرارها، وقدّم الأولى لأنّ بعدها همز وهو حرف حلقي شديد، أمّا الثانية فبعدها اللام أخف من الهمز وهو بيني.

أو حذف إحدى التاءين من المضارع قال تعالى: (وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً)، النساء، 1. "قرأها حمزة وعاصم والكسائي مخففة"[23]. فقد حذفت إحدى التاءين، فأصل الكلمة (تتساءلون) وهذا لتجنب اجتماع المثلين، ولم تحذف التاء الثانية لأنّها دالة على المضارع. ومن الناحية الصوتية فهناك تقارب بين السين من التاء في المخرج، وهذا يسبب ثقلا في النطق ولو بقيت التاء الثانية لتوالت ثلاث أمثال.

وفي حذف النون قال تعالى: (فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنجِي الْمُؤْمِنِينَ)، آل عمران، 27. (قرأ أبو بكر وابن عامر بنون واحدة وتشديد الجيم)[24]. فأصل الكلمة (نُنجَي) حذفت النون الثانية تخفيفا. فهذه النون فاء الفعل لأنّها أصلية، وحذفها شبيه بحذف الهمزة في الفعل (أخذ) قال تعالى: (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)، التوبة، 103. الأمر أوخذ لكنّها ثقيلة في النطق فجاء حذف الهمزة للخفة. أمّا التعليل الصوتي (فنجّي ينجّي)، ثمّ دخلت على الفعل المضارع نون دلّت على الجماعة، فأصبحت (ننجّي) "فالتقت النونان المتحركّان في الفعل المضارع، مشددة العين، فاستثقل اجتماعهما، وهما متحركان فمالوا إلى التخفيف من هذا الثقل، بحذف النون الثانية، طلبا للخفة، والسهولة واليسر"[25].

- حذف ياء المتكلم: حذفت الياء في الفعل والاسم عند بعض القراء كحمزة والكسائي يغلب التعليل النحوي على الصوتي كما استخلصه أهل اللغة والقراءة.

ففي فعل الأمر قال تعالى: (فَلاَ تَخْشَوُاْ النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلاَ تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً)، المائدة، 44. بحذف الياء في (اخشون) "قرأ ابن كثيرو ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي بحذف الياءين في الحالين واخشون ولا..."[26]، لأنّها وقعت في آخر الكلمة ونابت عنها الكسرة، كما أنّ الفعل إذا اتصلت به نون الوقاية حذفت الياء. وهي شبيهة بحذفها في القافية الشعرية والغاية التخفيف. بالمقابل نجدها في موضع آخر ثابتة قال تعالى: (فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي)، البقرة، 150. فالسياق هنا يتحدّث عن القبلة وتحويلها من القدس نحو الكعبة. وأمّا في المائدة فإنّ الحديث حول تحريم بعض الأطعمة، والمقارنة بين المقامين يظهر أنّ إثباتها يكون في التفصيل، وحذفها في الإيجاز "قد تحذف ياء المتكلم ويُجتزأ عنها بالكسرة، ذلك يكون إلا لغرض، فإنّه تذكر الياء في مقام الإطالة والتفصيل وتحذف ويُجتزأ عنها بالكسرة في مقام الإيجاز والاختصار"[27].

أمّا حذفها في الفعل المضارع فقوله تعالى: (قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصاً)، الكهف، 64. "قرأ ابن عامر وعاصم وحمزة وابن ذكوان (نبغ)

بغير ياء في الحالتين الوصل والوقف"[28]. حذفت الياء عند هؤلاء القراء رغم أنّها لم تسبق بجازم، لكنّ ضرورة التخفيف اقتضت ذلك وهذا ما آثرته العرب وجسّد في المصحف.

وبالمقابل يوجد آية وردت فيها كلمة نبغي بالياء قال تعالى: (وَلَمَّا فَتَحُواْ مَتَاعَهُمْ وَجَدُواْ بِضَاعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ قَالُواْ يَأَبَانَا مَا نَبْغِي هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا)، يوسف، 65. فالفعلان يختلفان في الدلالة تبعا للسياق. (نبغي) بالياء تدل على أنّ الإخوة كان لهم غرض واحد هو الطعام. وبدون ياء فإنّ غاية موسى ليست الحوت، وإنّما الوصول إلى الرجل الصالح.

- أمّا حذفها في الفعل الماضي فعند قوله تعالى: (فَلَمَّا جَآءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ فَمَآ آتَانِي اللَّهُ خَيْرٌ مِّمَّآ آتَاكُمْ بَلْ أَنتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ)، النمل، 36. "فقرأ ابن كثير وابن عامر وأبو بكر عن عاصم وحمزة والكسائي فما أتان بكسر النون بغير ياء"[29]. فحذفها للخفة وطلبا لانسجامها مع (تمدونن). كذلك لاتصالها بنون الوقاية، وفي مواضع أخرى أثبتت الياء كقوله تعالى: (قَالَ يَقَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ)، هود، 28. على لسان نوح عليه السلام وكذلك على لسان صالح ويوسف عيسى، وهذا لإظهار نعم الله عليهم لم يكونوا يملكونها. أمّا حذفها فعندما كان الحديث عن سليمان لتعظيم ما وهبه الله إياه.

النوع الثاني حذفها في الاسم اختلف فيها القراء في موضعين بارزين هما كلمة (عباد) والنداء. قال تعالى: (فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُو الأَلْبَابِ)، الزمر، 17-18. "وقرأ العشرة - ما عدا السوسي - راوي أبي عمرو كلمة (عباد) بكسر الدال دون ياء وهو تخفيف واجتزاء بوجود الكسرة على الدال"[30]. فكسرة الدال دلّت عليها، ففي الوقف تجنبا للثقل، وفي الوصل وردت بعدها لام ساكنة.

أمّا حذف ياء عباد في النداء فهي كثيرة منها قوله تعالى: (قُلْ يَعِبَادِ الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ رَبَّكُمْ)، الزمر، 10. "قرأها أبو عمرو وعاصم والأعمش وابن كثير بغير

ياء في الوصل"[31]. وحذفها شبيه بحذف التنوين، والكسرة الظاهرة على الدال دليل عليها ولم تثبت للتخفيف.

وقوله تعالى: (قَالَ يَبُنَيَّ لاَ تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيْداً إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلإِنْسَانِ عَدُوٌّ مبِينٌ)، يوسف 5. "قرأ الجمهور (بنيّ) بكسر الياء المشدّدة وأصله بُنَيِي، وأصله بُنَيْو، إلاّ أنّه لمّا اجتمعت الياء والواو منهما ساكن قلبوا الواو ياء وأدغمت الياء في الياء"[32].

أمّا الياء المضافة إلى (أب) كقوله تعالى: (فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَبُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَأَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَآءَ اللّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ)، هود، 28. فكلمة (أبت) أصلها (أبتي) "قرأها أبو عمرو ونافع وعاصم وحمزة والكسائي وهي رواية عن ابن كثير يا أبت بكسر التاء"[33] أي أنّها بدون ياء لكنّ الكسرة بقيت دالة عليها. فلثقل النطق بالياء حذفت وكانت الباء بدلا منها، وهذه التاء خاصة بكلمتي الأب والأم.

فالحذف ورد بطريقة حكيمة ليعطي المتلقي انطباعا كما شمله القرآن من بيان دقيق. فهو عنصر اتسع مداه في أعماق النص القرآني، ووجه من وجوه الإعجاز جيء به لتهذيب السريرة، والخروج من أوهام الغريزة وما يقتضيه المقام مع الحضور الذهني. ويشكّل جوهر الجودة للنصّ، فالالتزام به سبيل إلى الاستمتاع والتدبر. أنّه ظاهرة صوتية وصورة نطقية تؤخذ من قراءة القرآن، فالنغمات المترتبة عنه مختلفة تؤدّي معاني متباينة تتفق مع وجوه التفسير ودقّة اللغة.

الهوامش:

1 - تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء 1994م، ص 298.

2 - ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت 1963م، مادة حذف.

3 - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مكتبة الخانجي، ط5، القاهرة 2004م، ص 146.

4 - صالحة راشد غنيم: اللهجات في كتاب سيبويه، دار المدني، ط1، جدة 1405هـ، ص 547.

5 - فاضل السامرائي: بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، شركة العاتك، ط2، القاهرة، ص 9.
6 - الصبان: الحاشية على شرح الأشموني، تحقيق طه عبد الرؤوف، المكتبة التوفيقية، سينا، ج4، ص 34.
7 - أبو علي الفارسي: الحجة للقراء السبعة، تحقيق بدر الدين قهوجي وبشير حويجاتي، دار مأمون للتراث، ط1، دمشق 1411هـ، ج5، ص 75.
8 - ابن مجاهد: السبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، ط2، القاهرة 1988م، ج1، ص 331.
9 - غانم قدوري: رسم المصحف، العراق 1982م، ص 287.
10 - المرجع نفسه، ص 288-289.
11 - المرجع نفسه، ص 29.
12 - محمد سعد أحمد: التوجيه البلاغي، مكتبة الآداب، القاهرة 1418هـ، ص 290.
13 - ابن الأثير: المثل السائر، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر، القاهرة، ج2، ص 196.
14 - المصدر نفسه، ص 5.
15 - أحمد عمر مختار وسالم مكرم: معجم القراءات، ذات السلاسل، ط11، الكويت 1402هـ، ج1، ص 7.
16 - أبو علي الفارسي: الحجة للقراء السبعة، ج3، ص 163.
17 - مكي القيسي: الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها، تحقيق رمضان محي الدين، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق 1394هـ، ج1، ص 339.
18 - العكبري: التبيان في إعراب القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، ط2، بيروت 1407هـ، ج2، ص 700.
19 - أبو زرعة: حجة القراءات، تحقيق سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، ط5، بيروت 1418هـ، ص 435.
20 - أبو علي الفارسي: الحجة، ج3، ص 118.
21 - مكي القيسي: الكشف، ج2، ص 113.
22 - ابن جني: الخصائص، تحقيق علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، ج3، ص 398.
23 - انظر، عبد اللطيف الخطيب: معجم القراءات، دار سعيد الدين، ط1، دمشق 1422هـ، ج2، ص 288.
24 - فاضل السامرائي: بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، ص 21.

25 - عبد اللطيف الخطيب: معجم القراءات، ج5، ص 257.

26 - أبو علي الفارسي: الحجة، ج5، ص 384.

27 - ابن عاشور: التحرير والتنوير، الدار التونسية، ط2، 1984م، ج23، ص 365.

28 - ابن عطية: المحرر الوجيز، دار ابن حزم، بيروت 2002م، ج5، ص 470.

29 - عبد اللطيف الخطيب: معجم القراءات، ج4، ص 61.

30 - المرجع نفسه، ج4، ص 172.

31- منى محمد عابد: البناء اللغوي في سورتي البقرة والشعراء، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2004م، ص 22.

32 - حسن عباس: خصائص الحروف العربية ومعانيها، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، دمشق 1988م، ص 66.

33 - المرجع نفسه، ص 70.

References:

1 - ‘Abbas, Ḥassan: Khaṣā’iṣ al-ḥurūf al-‘arabiyya wa ma‘āniha, Publications of the Arab Writers Union, Damascus 1988.

2 - ‘Abed, Mouna Muḥammad: Al-bayān al-lughawi fī suratayy al-Baqara wa al-Shu‘arā’, Master Thesis, An-Najah National University, Nablus, Palestine, 2004.

3 - Abū Zar‘a: Ḥujjat al-qirā’āt, edited by Saïd al-Afghānī, Mu’assasat al-Risāla, 5th ed., Beirut 1418H.

4 - Aḥmad, M. Sa‘d: At-tawjīh al-balāghī, Maktabat al-Ādāb, Cairo 1418H.

5 - Al-‘Akbarī: At-tibyān fī ‘irāb al-Qur’ān, edited by ‘Alī M. al-Bijjawī, Dār al-Jīl, 2nd ed., Beirut 1407H.

6 - Al-Fārisī, ‘Abū ‘Alī: Al-ḥujja li al-qurrā’ as-sab‘a, edited by B. Qahwajī and B. Ḥawayjatī, Dār Ma’mūn li at-Turāth, 1st ed., Damascus 1411H.

7 - Al-Jurjānī: Dalā’il al-i‘jāz, Maktabat al-Khānjī, 5th ed., Cairo 2004.

8 - Al-Khatīb, ‘Abd al-Latīf: Mu‘jam al-qirā’āt, Dār Saïd al-Dīn, 1st ed., Damascus 1422H.

9 - Al-Qaysī, Makkī: Al-kashf ‘aṅ wūjūh al-qirā’āt as-sab‘ wa ‘ilaliha, edited by Ramadān Muḥyī al-Din, Publications of the Arabic Language Academy, Damascus 1394H.

10 - Al-Samarrā’i, Fāḍal: Balāghat al-kalima fī at-ta‘bīr al-qur’ānī, Sharikat al-‘Atīk, 2nd ed., Cairo.

11 - Ghunaym, Ṣāliḥa Rāshad: Al-lahajāt fī kitāb Sibawayh, Dār al-Madanī, Jeddah 1405H.

12 - Ḥassān, Tammām: Al-lugha al-ʻarabiyya maʻnāha wa mabnāha, Dār al-Thaqāfa, Casablanca 1994.

13 - Ibn ʻAṭiyya: Al-muḥarrar al-wajīz, Dār Ibn Ḥazm, Beirut 2002.

14 - Ibn Achour: At-taḥrīr wa at-tanwīr, Al-Dār al-Tunisiya, 2nd ed., Tunis 1984.

15 - Ibn al-Athīr: Al-Mathal as-sā'ir, edited by A. al-Ḥawfī and B. Ṭabbāna, Dār Nahḍat Miṣr, Cairo.

16 - Ibn Jinnī: Al-khaṣā'iṣ, edited by ʻAlī al-Najjār, Dār al-Kitāb al-ʻArabī, Beirut.

17 - Ibn Manẓūr: Lisān al-ʻArab, Dār Ṣādir, Beirut 1963.

18 - Ibn Mujāhid: As-sabʻa fī al-qirā'āt, edited by Shawqī Ḍayf, Dār al-Maʻārif, 2nd ed., Cairo 1988.

19 - Qaddūrī, Ghānim: Rasm al-Muṣḥaf, Iraq 1982.



مجلة حوليات التراث، العدد 14، 2014، ص 91 - 107
ISSN 1112-5020

التناص في الدرس النقدي العربي القديم
الموازنة للآمدي نموذجا

عادل بوديار
جامعة تبسة، الجزائر

الملخص:

تباينت مواقف النقاد في العصر الحديث حول علاقة موضوع السرقات الشعرية الذي ظهر في الدرس النقدي العربي القديم بالتناص الذي كشف عنه النقد الغربي الحديث، مما شكل قضية نقدية دار حولها سِجَال كبير بين الدارسين أفرز آراء مختلفة، بعضها حاول أن يَمُدَّ جسورا بين السرقات الشعرية وبين التناص، وبعضها الآخر سعى إلى إسقاط فكرة السرقات الشعرية من الدراسات النقدية الحديثة. وقد استطاع الدرس النقدي العربي الحديث أن يتلمس ملامح التناص في الدرس النقدي القديم في موضوع السرقات الشعرية، وأن يدعو النقاد إلى تبني نظرة جديدة تصحح ما كان الأقدمون يسمونه بالسرقات، وأن يحثهم على ضرورة إعادة النظر في موضوع السرقات الأدبية، لأنها تشكل شبه نظرية تحتاج إلى إعادة بناء من جديد وإلى إعادة قراءتها بأدوات تقنية جديدة.

الكلمات الدالة:

التناص، النقد القديم، الموازنة، السرقات الأدبية، الشعر.



The intertextuality in the ancient Arabic critical lesson
Al Amidi's Muazana as a model

Adel Boudiar
University of Tebessa, Algeria

Abstract:

The positions of critics in the modern era have varied regarding the relationship of the poetic plagiarism issue that appeared in the ancient Arab criticism lesson and the intertextuality revealed by modern Western criticism, which formed a critical issue that revolved around a large debate between scholars that produced different opinions. Some of them tried to build bridges between poetic plagiarism and intertextuality, and others sought to drop the idea

تاريخ النشر: 2014/9/15
boudiar1973@gmail.com

of poetic plagiarism from recent critical studies. Modern Arab critical research has been able to grasp the features of intertextuality in the old critical research on the subject of poetic plagiarism, and to invite critics to adopt a new view that corrects what the ancients used to call plagiarism, urging them to reconsider the topic of plagiarism; Because it is a semi-theory that needs to be reconstructed again and re-read with new technical tools.

Keywords:

intertextuality, old criticism, al Muazana, literary theft, poetry.



ظهرت موازنة الآمدي (ت 37هـ)[1] بين شعر أبي تمام وشعر البحتري في ظروف زمنية خاصة، بعدما امتزجت الحضارة العربية الإسلامية بالحضارات الأخرى الوافدة عليها، وبعدما صار النقد يستعين بأدوات فنية جديدة ساهمت في حلِّ كثير من المسائل النقدية، وكان الشعر قد تأثر أيضا بالظروف الجديدة التي ميَّزت العصر العباسي لما طرأ عليه من تغيير في شكله ومضمونه، لاستجابة الشاعر العباسي للذوق الجديد في عصره، ونزوعه إلى التزود بجميع ألوان المعرفة، فكان يتمثل هذه الألوان ويحيلها إلى واقع شعري بديعي، تجلى ذلك في اعتناء بعض الشعراء بالصور اللفظية، وبالمحسنات البديعية، وبالمعاني العميقة، وبالغموض والإغراب والمبالغة.

وكان النقد في تلك الفترة قد أَوْجَسَ خِيفةً من حركة التجديد التي ظهرت في الشعر، والتي بدت سريعة الخطوات بعدما رادها "ابن هرمة، وابن ميادة وبشار، وتسلم الراية خفاقة أبو نواس وأبو العتاهية، ثم أتى من بعد هؤلاء مسلم بن الوليد ليأخذ بيد تلميذه أبي تمام"[2]، فقسّم النقاد الشعر إلى قديم ومحدث، وجعلوا أبا تمام مُمثل الشعر المحدث، وجعلوا البحتري ممثل الشعر القديم.

1 - الآمدي بداية النقد المنهجي عند العرب:

تُعدّ الموازنة بين شعر أبي تمام وشعر البحتري من أهم المؤلفات النقدية التي خاضت في قضية الخصومة بين الطائيين، "فقد جاء الآمدي بعد فترة زمنية طويلة من الخصومة التي ثارت حول مذهب الطائيين فوجد عدة رسائل في

التعصب لهذا الشاعر أو ذاك، كما وجد ديوانيهما قد جمعا، و تعددت منهما النسخ قديمة وحديثة، ونظر في تلك الكتب فوجد فيها إسرافا في الأحكام، وعدم دراسة وتحقيق، وضعفا في التعليل"[3]، فتقدم بشجاعة للفصل في قضية الصراع وتناول الخصومة بمنهج علمي يعتمد على أسس موضوعية، ويستند إلى معايير مستنبطة من النظر في الشعر ذاته، فكانت موازنته أول مؤلَّف نقدي يتصدى للموازنة بين شاعرين "لبيان الاختلافات الجوهرية بينهما، وما يمتاز به كل منهما في صفاته وخصائصه"[4]، ويمثل الآمدي بداية النقد المنهجي عند العرب بعدما تجاوز طريقة الموازنة التقليدية الساذجة القائمة "على المفاضلة بوحي من الطبيعة دون تعليل واضح، إلى موازنة مدروسة مؤيدة بالتفصيلات... (واستغل) جميع وسائل النقد التي عرفها عصره: من تبيان للمعاني المسروقة، ومن سلوك سبيل القراءة الدقيقة"[5]، لتشكل الموازنة بذلك انعطافا واضحا نحو "التقعيد والتعليل والتفسير، استنادا إلى ثقافة عربية ممتازة، وذوق يحسن الاختيار"[6]، وليؤسس الآمدي بطريقته في تحليل النصوص منهجا جديدا في عصره سار عليه كثير من النقاد الذين جاؤوا بعده.

2 - السَّرقات الشِّعرية في التراث النقدي:

أفاض النقد العربي القديم في موضوع السرقات الأدبية التي ذكر كثيرا من أجناسها وأنواعها، بعدما تحولت السرقات إلى معيار نقدي دارت عليه حركة النقد زمنا طويلا، إذ ظل طيلة قرنين من الزمن (من القرن الثالث إلى الخامس الهجريين) أحد أهم القضايا التي شغلت النقاد القدامى، الذين راحوا يكشفون وسائلها، وعدُّوا السرقة دليلا على ضيق أفق الإبداع لدى الشعراء الذين يضطرون إلى أخذ معانِيَ غيرهم ويبذلون الجهود الضخمة في إخفائها، بل ويتخذون وسائل متنوعة "لتحويل المسروق إلى مبتدع أو بعبارة أخرى التغطية على السرقة، ورفعه إلى مستوى يبدو فيه مبتدعا"[7]، وقد أشار ابن رشيق القيرواني (ت 456هـ) إلى أن السرقات الشعرية أمر حاصل لدى كل الشعراء فهو: "باب متسع جدا، ولا يقدر أحد من الشعراء أن يدعي السلامة منه، وفيه أشياء غامضة إلا عن

البصير الحاذق بالصناعة، وأخرى فاضحة لا تخفى على الجاهل المغفل"[8]، ولكن المتتبع لمسألة السرقات الأدبية التي عني بها الدرس النقدي القديم يجدها "طبيعية قديمة في تاريخ الأدب العربي وفي الشعر منه بوجه خاص، وجدت بين شعراء الجاهلية، وفطن إليها النقاد والشعراء جميعا لما لاحظوا مظاهرها بين امرئ القيس وطرفة بن العبد، وبين الأعشى والنابغة الذبياني، وبين أوس بن حجر وزهير بن أبي سلمى"[9]، وكان حسان بن ثابت ينفي عن معانيه الأخذ والإغارة بقوله[10]:

لاَ أَسْرِقُ الشُّعَرَاءَ مَا نَطَقوا بَلْ لا يُوَافِقُ شِعْرُهُم شِعْري

ويبدو أن مفهوم السرقة في تفكير الناقد القديم كان مرتبطا بالمفهوم السلبي؛ إذ لم يكن موافقا على أخذ الشعراء من بعضهم؛ لاعتقاده أن أفق الإبداع الشعري رحب، ويتسع لكل مبدع؛ فلا يجوز للشاعر أن يأخذ ما أبدعه غيره، بل عليه أن يبدع، ويبتكر، ويُظهر بصماته الفنية في إبداعه؛ لأن السرقة إنما تكون في "الصور الخيالية الظاهرة في التشبيه والاستعارة والكناية، وهذه بطبيعتها معرض للتجديد والبراعة تبعا لدرجة العواطف وأشكالها، ولتجديد المظاهر والمستحدثات، وتقويم العلوم والفلسفات، فيباح للذكي أن يبتكر فيها ما شاء له فكره وخياله، ويمكن لغيره أن يستغله مجددا فائزا بالبراعة في هذا المجال الذي لا تحصر أنواعه"[11].

وعليه فرَّق النقاد القدامى بين ما يقوله الشاعر الراوية الذي يحاكي شاعره الذي يتتلمذ على يديه، فينظم شعرا يضارع شعره، وبين السرقة التي يعمد فيها الشاعر إلى سرقة معاني غيره، لذلك كان موقفهم من فكرة الاحتذاء متناقضا؛ فهم من جهة يسمحون للشاعر الاستفادة من الشعراء المشهود لهم بالفحولة، غير أنهم من جهة أخرى "كانوا يحاسبونه محاسبة شديدة على ما يستعيره من غيره، وعلى مالا يكتفي فيه على قريحته، وقد أطبق المتقدمون والمتأخرون على تداول المعاني بينهم، فليس على أحد عيب إلا إذا أخذه بلفظه كله، أو أخذه فأفسده

وقصر فيه عمن تقدمه"[12]، وهذا يعني أن فكرة الأخذ لم تكن مرفوضة جملة وتفصيلا، بل كانت هناك رؤية نقدية خاصة تضبط هذا الأخذ الذي يسمح فيه أن يكون أخذ إعارة، ولا يكون أخذ إغارة.

ولم يفت الآمدي في باب السرقة أن يستقصى معظم ما قيل في السرقات قبل الخوض في دراسة الطائيين، فرجع إلى مصادر السرقات، وفرّق بين ما يمكن أن يقال فيه مسروقا، وبين ما لا يُعَدُّ من السَّرقة، وكان النقاد قبله قد أطلقوا العنان لمعيار السرقة وأساءوا تطبيقاته وأكثروا فيه المصطلحات كالإغارة، والاغتصاب، والاستيلاء وغيرها، وهي مصطلحات تؤاخذ الشاعر الذي يظهر في شعره أي نوع من التشابه مع شعر غيره، وبذلك توقعه في إحراج شديد، يحوّله في نظرهم إلى سارق، ولكن الآمدي لم يكن الناقد العربي الوحيد الذي أشار إلى "ما كان الأقدمون يسمونه بالسرقات، أو وقع الحافر على الحافر بلغة بعضهم"[13]، إذ أشارت كثير من المؤلفات النقدية القديمة إلى ظاهرة تداخل النصوص الأدبية، ولكن بمصطلحات مختلفة ابتداء بالمقدمة الطللية التي كانت تقتضي ذات التقاليد الشعرية، ووصولا إلى الاقتباس، والتلميح، والتضمين، والنقائض، وانتهاء إلى الاحتذاء الذي يعد عملية فنية لها موصفاتها التي تبعدها عن المحاكاة وتقترب بها من الأخذ أو الإغارة، إذ لا يمكن للنص أن يوجد من فراغ فهو ينفتح على عوالم نصية ذات بعد تاريخي أو ديني أو غيره.

3 - النّص فسيفساء من الاستشهادات:

إنَّ خوْض النقد القديم في موضوع السرقات الشعرية دليل على تلك التقليدية التي خضع لها الشعر العربي، إذ لاحظ النقاد وتكرار المعاني في الشعر، وأن الشعراء كانوا "يطرقون الموضوعات نفسها، فيأخذ بعضهم من بعض عامدين أو غير عامدين؛ لأن المتقدمين استغرقوا المعاني الجديدة، ولم يتركوا شيئا لمن جاء بعدهم، ومن أتى معنى جديدا وظنه جديدا، وبذل في سبيل الإتيان به كل مذهب، من إعمال الفكر وكدِّ القريحة، ثم تصفح دواوين الشعراء قبله، وتأثَّر بما فيها من معاني"[14]، وأخفاها ببراعة فائقة؛ لأن ظهور القصيدة العربية القديمة في

بيئة ثقافية تعجُ بالشعر والشعراء، فرض على الشاعر أن يتقاطع بعمله الفني مع أعمال فنية أخرى سابقة أو معاصرة له، إذ مثلت القصيدة "عملا فنيا يجسد لحظة فردية خاصة، وهي أوجّ توترها وغناها، وهذه اللحظة تتصل على الرغم من تفردها بتيار اللحظات الفردية المتراكمة الأخرى"، فالنص ابن النص، "فكلُّ نص هو إناء يحوي بشكل أو بآخر أصداء نصوص أخرى، ولا شك أن الشاعر يتأثر بتراثه وثقافته ويبني عليها شعره"[15].

ولكن النقد القديم الذي كان يبحث في فحولة الشاعر وجد أن أخذ الشاعر من غيره يحط من قدره ويشكك في فحولته، وهو ما يبرر استقصاء النقاد القدامى البحث في سرقات المحدثين الذين "التقوا مع القدماء في كثير من المعاني، وتواردت فيها خواطرهم، أو استلهموها، أو ألمُّوا بها، وأخذوها وأخْفوها بنقلها من مديح إلى رثاء أو خمر إلى مديح أو من نفي إلى إيجاب"[16]، في حين نجد أن الدرس النقدي الحديث ينظر إلى آلية التناص على أنها تخضع لاشتغال الذاكرة واسترجاع النصوص والجمل والصور، سواء أكان ذلك بطريقة واعية أو غير واعية[17].

أ - سرقات أبي تمام:

قام النقد التطبيقي في موازنة الآمدي على فكرة ضرورة أن يتمَّتع الناقد بقدر كبير من الفطنة والمعرفة النقدية المستندة إلى العلم حتى يتمكن من ربط المثال التطبيقي بالقاعدة النظرية، ولم يكن الآمدي يعدّ السّرقة من العيوب التي تحط من قيمة الشاعر؛ لأنها عيب لم يَسْلم منه حتى الشعراء الفحول، وافتتح موضوع سرقات أبي تمام بقوله: كان أبو تمام "كان مستهترا بالشعر، مشغوفا به، مشغولا مدة عمره بتبحره، ودراسته، وله كتب اختيارات مؤلفة فيه مشهورة معروفة... فهذه الاختيارات تدل على عنايته بالشعر، وأنه اشتغل به، وجعله وكده وغرضه، واقتصر من كل الآداب والعلوم عليه، وإنّه ما فاته كبير شيء من شعر جاهلي ولا إسلامي ولا محدث إلا قرأه وطالع فيه، ولهذا (فإن) الذي خفي من سرقاته أكثر ممّا ظهر منها على كثرتها"[18]، وفي هذا إشارة واضحة إلى أن "العمل الأدبي

يدخل في شجرة نسب عريقة وممتدة تماما مثل الكائن البشري، فهو لا يأتي من فراغ كما لا يفضي إلى فراغ، إنه نتاج أدبي لغوي لكل ما سبقه من موروث أدبي، وهو بذرة خصبه تؤول إلى نصوص تنتج عنه"[19].

ولكن الآمدي لم يختلف عن النقاد القدامى في رصده سرقات أبي تمام، إذ أحصى له مائة وعشرين سرقة، وذكر مصدرها وطريقتها، وأفرد بابا ذكر فيه ما نسبه ابن أبي طاهر من الأشعار إلى السرق وليس بمسروق؛ ورأى الآمدي أنه ممّا يشترك الناس فيه من المعاني، ويجري على ألسنتهم، وهو في هذا إشارة إلى مصطلح "الحوارية" الذي تطور على يد باختين (Bakhtine) الذي كان يرى أن الكلمات التي نستعملها هي دائما "مسكونة بأصوات أخرى، إذ إن كل علاقة تحكم ملفوظا بملفوظات أخرى"[20]، ومن الأمثلة التي خرَّجها الآمدي في موضوع السرقات قول مسلم بن الوليد[21]:

قَدْ عَوَّدَ الطيْرَ عَادَاتٍ وَثِقْنَ بهَا ... فَهُنَّ يَتبَعْنَهُ في كُلِّ مُرْتحل

وذكر الآمدي أن ابن أبي طاهر قال: "إن أبا تمام أخذه"، فقال[22]:

وَقدْ ظُلّلَتْ عِقبَانُ أَعْلامِهِ ضُحًى ... بِعقبَانِ طيْرٍ فِي الدِّمَاءِ نَوَاهِل

أَقَامَتْ مَعَ الرَّايَاتِ حَتىَّ كَأَنَّهَا ... مِنَ الجيْشِ إلاَّ أَنَّها لمْ تُقاتِل

إنَّ هذا التتبع المذهل للسرقة في شعر أبي تمام وفي أشعار غيره من الشعراء يشي بأن الناقد القديم كان على دراية بأن النص يمثل فسيفساء من الاستشهادات[23]، وهو يعني أن النص تحول إلى تناص؛ فالنص الأدبي "تناص أي حضور النصوص الأخرى"[24]، وعليه رفض الآمدي كثيرا من الأمثلة التي عدَّها ابن أبي طاهر من سرقات أبي تمام، ولكنه لم يعدل عن فكرة أن الشعراء الأوائل كانوا من سبق إلى مثل هذا المعنى وغيره، ومثال ذلك قول امرئ القيس[25]:

سَمَوْتُ إليْهَا بَعْدَمَا نامَ أَهْلُهَا ... سُمُوَّ حَبَابِ المَاءِ حَالا عَلى حَال

ويرى الآمدي أن أبا تمام أعجب بالمعنى فأخذه وعدل به إلى المديح فقال[26]:

سَمَا للعُلاَ مِنْ جَانِبَيْهَا كِلَيْهِمَا   سُمُوَّ عُبَابِ المَاءِ جَاشَتْ غَوَارِبُهْ

إنَّ مثل هذا الرأي يدل أن الآمدي خالف نقاد عصر في مفهومه للسرقة، إذ استطاع أن يتبين ما عبر عنه بالسرقة في كثير من أشعار الطائيين، وتجاوزها ليفرق بين ما يقال عنه مسروق، وما لا يقال عنه إنه من السرقة، وبهذا التتبع للخطأ في المعنى يتقاطع نقد الآمدي مع الدرس النقدي الحديث، إذ أشارت دراسات معاصرة عند بعض نقاد الحداثة الغربيين، "أنهم لا يرون الاشتراك في الإيقاع واللفظ والمعاني أحيانا عيبا يؤخذ على الشاعر، بل يرون أن ذلك ضرب من "التناص" أي حوار النصوص في الفن الشعري؛ لأن الشاعر قد ثقف الشعر بحفظ كثير من النصوص السابقة، فاعتماده عليها أمر جائز مطروح، ومعترف به، فكل شاعر قد درب ملكته على محاذاة غيره ممن أعجب بهم، وقد يكون لكل شاعر أستاذ يقلده في بادئ الأمر، ثم إذا ما اشتد عوده اعتمد على نفسه، واستقلَّ بشخصيته الشعرية، ومع هذا فهو لا ينفصل تماما عمن استوحاهم واختزنهم في محفوظه"[27]، ولأن الشاعر العباسي كان يعيش في بيئة تركز اهتمامها على ما يبدعه الشعراء، فإن المعاني الجميلة والألفاظ سيتردد صداها بين الشعراء عن وعي أو دونه في إبداعاتهم.

ب - سرقات البحتري:

افتتح الآمدي باب سرقات البحتري في موازنته بخبر أورده محمد بن داود بن الجراح في كتابه "الورقة" والذي نَصّ على أن ابن أبي طاهر أعلمه إنه: أخرج للبحتري ستمائة بيت مسروق، منها ما أخذه من أبي تمام خاصة وذكر أنها تجاوزت مائة بيت شعري، وأشار الآمدي في هذا الباب إلى فكرة تناولها الدرس النقدي الحديث، وهي أن الشعراء كانوا يأخذون من النصوص الأخرى لاعتقادهم أن هذا يكسب نصوصهم نوعا من المقروئية، وهو ما عبر عنه الآمدي

في قوله: إن من أدركتهم "من أهل العلم بالشعر لم يكونوا يرون سرقات المعاني من كبير مساوئ الشعراء، خاصة المتأخرين إذ كان هذا بابا ما تعرى منه متقدم ولا متأخر"[28]، ومن الأمثلة التي خرجها لسرقات البحتري من الشعراء غير أبي تمام قول البحتري[29]:

يُخْفِي الزّجَاجَة لَوْنُهَا فَكَأَنَّهَا   فِي الكَأسِ قائِمَةٌ بغَيْر إنَاءِ

وذكر الآمدي أن البحتري أخذ المعنى من قول علي بن جبلة[30]:

كَأنَّ يَدَ النَّدِيمِ تدِيرُ مِنْهَا   شُعَاعًا لا يُحِيطُ عَلَيْهِ كاسُ

وأما الجزء الذي خصصه لما أخذه البحتري من معاني أبي تمام، قول البحتري[31]:

مِثْلُ الهِلالَ بَدَا فَلَمْ يَبْرَحْ بهِ   صَوْغ اللَيَالِي فِيهِ حَتَّى أَقْمَرَا

وذهب الآمدي إلى أن البحتري أخذه من قول أبي تمام[32]:

إنَّ الهِلاَلَ إذَا رَأَيْتَ نُمُوَّهُ   أيْقَنْتَ أنْ سَيَكُونُ بَدْرًا كَامِلا

ولم يوضح الآمدي موضع السرقة في بيت البحتري، واكتفى بذكر البيت الذي سُرق منه المعنى، وكان منهج الموازنة يقتضي أن يحدِّد موضع السرقة؛ لأن أكثر الذين تناولوا موضوع السرقات كانت طريقتهم تقتضي تحديد البيت الذي سُرق منه المعنى أو اللفظ دون تعليل أو تعليق، غير أنه كان يبيّن موضع السرقة، وينقد المعنى الأصلي، والمعنى المسروق، فأرجع "الأمور إلى أهلها الذين اخترعوها، وابتدعوها وكانوا السابقين إليها"[33].

ورفض الآمدي أيضا السرقة في عشرين بيتا أحصاها أبو الضياء على البحتري واتهمه فيها بالسرقة؛ معتبرا ذلك من الغلط الذي وقع فيه أبو الضياء؛ لأن تلك المعاني التي أوردها من المعاني المستعملة الجارية مجرى الأمثال، والتي يستعملها الناس في كلامهم، وهي غير مقصورة على أحد من الناس دون غيره[34]، وهذا يدل على أن مفهوم الآمدي للسرقة كان يقترب من المفهوم

الحديث الذي يشير إلى أن أشكال التناص تتنوع "بتنوع بنياته فهو لا يقوم على التماثل فحسب، وإنما قد يقوم على التقاطع أو التفارق أو التناقض أو الامتصاص والتفاعل"[35].

4 - تهمة السرقة وإشكالية الفحولة:

يعد الآمدي من أهم النقاد الذين أحسنوا تناول قضية السرقات وبحثوا فيها بحثا جادا حتى صار له مفهوما جديدا في معنى السرقة، فقد ألّف في السرقة كتابا سماه: "الخاص والمشترك" وقد يكون هذا من بين الأسباب في عدم بيانه معنى السرقة في موازنته "في مستهل الفصل الذي عقده عن سرقات أبي تمام والبحتري"[36]، إذ تحدث عن السرقة وفي ظنه أن الناس قد اطلعوا على كتابه "الخاص والمشترك" الذي شرح فيه معنى السرقة وحدّد مواضعها، فهو لم يكن يترصد السرقة في حدِّ ذاتها بقدر ما كان يسعى إلى إرساء مفهوم جديد لها، إذ رأى أنه ينبغي على الناقد "أن يميز في بحثه عن أصالة المبدع بين المعاني المشتركة التي هي ملك مشاع للناس طُرًّا، وبين المعاني الخاصة التي تفرَّد بها أصحابها وعرفت لهم دون غيرهم، والتي إذا أخذها السارق، عُدَّ سارقا، فالآمدي هنا ينظر إلى العمل الأدبي على أنه إطار تلتقي فيه العناصر الأولية في علاقات تجاور دون أن تضيِّع شيئا من صفاتها الذاتية بانخراطها في الكلِّ الذي تتصادم فيه مع غيرها لتعطي العمل الفني صورته المتميزة لذلك سهُل عنده إفرادها عند السياق الذي ترد فيه وردِّها إلى أصولها"[37].

وما كان الآمدي ليكتشف سرقات الطائيين لولا ثقافته الواسعة وحفظه لكَم هائل من الشعر، فكل اختيارات أبي تمام التي أوردها في موازنته إنما أراد أَن يثبت بها شيئين مختلفين، أحدهما أن أبا تمام شاعر صنعة، وأن مخزونه الشعري الكبير الذي جمعه من حفظه لأشعار غيره يعد أحد أدوات صنعته، وثانيهما أن هذا المخزون الشعري قد انعكس في إبداعه عن قصد أو عن غير قصد منه في إبداعه الشعري، وربما أشار إلى ذلك ليبرر تسامحه مع بعض السرقات التي آخذه بها النقاد قبله، وهو ما تشترك فيه جل النظريات الحديثة التي تعير "أقصى

الاهتمام للخلفية المعرفية في عمليتي إنتاج الخطاب أو تلقيه، ومعنى هذا أن الذاكرة تقوم بدور كبير في العمليتين معا، ولكنها لا تستدعي الأحداث والتجارب السابقة كلها في تراكم وتتابع، وإنما تعيد بناءها وتنظيمها، وإبراز بعض العناصر منها وإخفاء أخرى تبعا لمقصدية المنتج والمتلقي"[38]، ومن ثم دافع الآمدي عن أبي تمام في بعض سرقاته التي خرَّجَها له أبو علي محمد بن العلاء السجستاني، وردّ عليه بأنَّ له معاني فريدة وبدائع مشهورة.

ولقد سعى الآمدي من خلال مفهومه للسرقات إلى وضع حد للتجاوزات التي وقعت في موضوع السرقة "والذي جانب فيه كثيرون وجه الحق وتورطوا في أخطاء يأباها النقد النزيه المنصف؛ فأدرك بفطنته وذوقه السليم أن الشاعر إذا أراد أن يسرق لا يعمد إلى الشائع أو المتداول من المعاني، وإنما يعمد إلى الجديد المخترع الذي يقع عليه الشاعر"[39]، وقد ذكر الآمدي في موازنته: "إنه ينبغي لمن نظر في هذا الكتاب أن لا يَعْجَل بأن يقول: هذا مأخوذ من هذا، حتى يتأمل المعنى دون اللفظ، ويعمل الفكر فيما خُفِيَ. وإنما المسروق في الشعر ما نقل معناه دون لفظه، وأبعد آخذه في أخذه"[40]، ويلاحظ قارئ الموازنة أن براعة الآمدي تَجلت في مدى مقدرته على رصد الشائع من المعاني، والجاري منها مجرى الأمثال، وهو "مقياس جيد، ولكن الصعوبة فيه إنما تكون في تحديد مدى الشيوع والسيرورة والجريان على الألسنة، ومن شاء مال بهذا المقياس في حال الدفاع أو الهجوم، ولكنه رغم ذلك، مقياس لا بأس به، و لو أخذ به النقاد بعد الآمدي لوَفَّرُوا على أنفسهم كثيرا من الجهد الذي بذلوه في تتبع السرقات"[41]، ومن الأمثلة التي جاءت في الموازنة ودلت على أن فهم الآمدي للسرقة كان مختلفا عن فهم غيره من النقاد الذين سبقوه أو عاصروه ما يلي:

- "فلا يصح أن يقال: إن أحدهما أخذ من الآخر؛ لأن هذا قد صار جاريا في العادات، وكثر على الألسن، والتهمة ترتفع عن أن يأخذ واحد من الآخر"[42].

- "فالغرضان مختلفان؛ والمعنى واحد شائع جار في عادات الناس أن يقولوا: إنما زيد كلام، وإنما عمرو قول بلا فعل. ومثل هذا، مع كثرته على الألسن، لا

يقال: أنه مسروق"[43].

- "وتسامحت بأن ذكرت ما لعله لا يكون مسروقا، وإن اتفق المعنيان أو تقاربا"[44]. - "لأن مثل هذا... جرى في عادات الناس... وذلك شائع في كل أمة، وفي كل لسان"[45].

- "فليس بين المعنيين اتفاق إلا في ذكر البشر والروض، والألفاظ غير محظورة على أحد"[46].

- "ليس بين المعنيين اتفاق إلا في أن الشاعرين وصفا... وهذا من التشبيهات الظريفة العجيبة"[47].

ويبدو أن الظهور المتأخر لمصطلح التناص في النقد العربي، وتعدد مفاهيمه واختلافها أحيانا كان أحد الأسباب المباشرة في اضطراب الدارسين في فهم هذا المصطلح، وبالتالي اضطرابهم في بيان علاقته بمصطلح السرقات الشعرية الذي ظهر في النقد العربي القديم، وهذا التعدد في تعريف مصطلح التناص لم يظهر في أدبنا العربي فحسب، بل إنه لقي في النقد الغربي عددا من الاختلافات المنهجية، وكثيرا من التعاريف منذ لحظة انطلاقه مع رؤية الناقدة جوليا كريستيفا (Julia Kristeva)، ولكن هذا التعدد في التعاريف يمكن أن يُقرأ في جانبه الإيجابي إذ يتواضع في جانب من الثراء غير النهائي الذي صاحب هذا المصطلح؛ لأن الآثار الأدبية الوسيطة تقوم على دعامتين اثنتين، أحدهما "التوالد والتناسل ذلك أننا نجد أثرا أدبيا أو غيره يتولد بعضه من بعض، وتقلب النواة المعنوية الواحدة بطرق متعددة وصور مختلفة، والدعامة الأخرى التواتر أي إعادة نماذج معينة وتكرارها لارتباطها بالسنة وبالسلف ولقوتها"[48]، وهو ما أشارت إليه الأحكام النقدية التي جاءت مبثوثة في الموازنة والتي دحضت تهمة السرقة عن الطائيين، إذ نظر الآمدي إلى العمل الفني "وكأنه ثوب مؤلف من خرق شتى فهو يميز العناصر التي يشترك فيها الناس كافة مما لا يمكن أن يتهم فيه المبدع بالسرقة وبين تلك التي اشتهر بها شاعر بعينه ممَّا يُعدُّ الخوض فيه سرقة مذمومة وبين ما أضافه المبدع محور الدراسة من جديد بالاعتماد على قريحته"[49]؛ لأن السرقة لا

تكون في الشائع أو المتداول في المعاني أو في الألفاظ فهي أمر مشاع بين الناس وغير محظورة على أحد.

وعليه يمكن القول إن الدرس النقدي العربي القديم كان السبّاق إلى اكتشاف فكرة تشابه النصوص من خلال موازنة الآمدي بين شعر أبي تمام وشعر البحتري، لتمثل الموازنة بذلك الأنموذج النقدي التطبيقي الذي أشار إلى ظاهرة تداخل النصوص وتشابكها، ولينتهي الآمدي في موضوع السرقات "إلى حقائق يلتقي بعضها مع ما يراه نقاد الغرب اليوم"(50) في فكرة تشابه النصوص مع بعضها، وهذا يعني أنه استشرف المستقبل النقدي الأدبي ليشير إلى ما ظهر في العصر الحديث في النقد الغربي بمسمى "التناص"، لأنه أدرك أن ظاهرة تداخل النصوص سمة أساسية في الثقافة العربية حيث تتشكل العوالم الثقافية في مخيال الإنسان الشاعر العربي متداخلة مع بعضها البعض في تشابك يثير التعجب والدهشة.

الهوامش:

1 - هو أبو القاسم الحسن بن بِشر بن يحي الآمِدي، ولد بالبصرة ونشأ فيها، واختلف المؤرخون في تحديد تاريخ وفاته وحدَّدوه بين سنتي (370هـ-371هـ)، عُرف بسعة علمه، ودقة معرفته بالشعر والأدب والنحو، من مؤلفاته: المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء، كتاب الموازنة بين شعر أبي تمام وشعر البحتري، وكتاب نثر المنظوم، كتاب ما في عيار الشعر لابن طباطبا من الخطأ، كتاب فرق ما بين الخاص والمشترك.

2 - سعد إسماعيل شلبي: مقدمة القصيدة عند أبي تمام والمتنبي، مكتبة غريب، مصر، (د.ت)، ص 13.

3 - محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب، ومنهج البحث في الأدب واللغة، مترجم عن الأستاذين لانسون ومابيه، دار نهضة مصر، (د.ت)، ص 98.

4 - شوقي ضيف: النقد، دار المعارف بمصر، ط2، 1974، ص 65.

5 - إحسان عباس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، دار الشروق، ط2، عمان، الأردن 1993، ص 145.

6 - عيسى علي العاكوب: التفكير النقدي عند العرب، مدخل إلى نظرية الأدب العربي، دار

الفكر، دمشق 2000، ص 264.

7 - عبد الحميد القط: في النقد العربي القديم، مكتبة الأنجلو مصرية، 1989، ص 248.

8 - أبو الحسن علي بن رشيق الأزدي القيرواني: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، (د.ت)، ج2، ص 280.

9 - أحمد الشايب: أصول النقد الأدبي، مكتبة النهضة المصرية، ط6، 1960، ص 264.

10 - ديوان حسان بن ثابت، دار صادر، بيروت، (د.ت)، ص 97.

11 - أحمد الشايب: أصول النقد الأدبي، ص 262.

12 - عبد القادر هني: نظرية الإبداع في النقد العربي القديم، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1999، ص 15.

13 - عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير، دار سعاد الصباح، ط2، الكويت 1992، ص 56.

14 - عبد الحميد القط: في النقد العربي القديم، ص 244.

15 - وحيد صبحي كبابة: الخصومة بين الطائيين وعمود الشعر العربي، دراسة، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، دمشق 1997، ص 61.

16 - طه أحمد إبراهيم: تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1985، ص 159.

17 - حسين خمري: نظرية النص من المعنى إلى سيميائية الدال، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر 2007، ص 260-261.

18 - الآمدي: الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف بمصر، ط2، 1972، ج1، ص 58-59.

19 - عبد الله الغذامي: ثقافة الأسئلة، مقالات في النقد والنظرية، دار سعاد الصباح، ط2، الكويت 1992، ص 111.

20 - حسين خمري: نظرية النص من المعنى إلى سيميائية الدال، ص 253.

21 - الآمدي: الموازنة، ج1، ص 65.

22 - أبو تمام: الديوان، دار صادر، ط1، بيروت 1997، م1، ص 40.

23 - Julia Kristeva : Sémiotiké, Recherches pour une sémanalyse, Théorie de la littérature, Editions A. et J. Picard, Paris 1981, p. 14.

24 - أنور المرتجي: سيميائية النص الأدبي، مطبعة إفريقيا الشرق، الدار البيضاء 1987، ص 55.

25 - امرؤ القيس: الديوان، دار صادر، ط1، بيروت 1998، ص 143.
26 - ديوان أبي تمام، ج1، ص 155.
27 - محمد زغلول سلام: تاريخ النقد الأدبي والبلاغة حتى آخر القرن الرابع الهجري، منشأة المعارف الجامعية، ط2، الإسكندرية 1993، ص 81.
28 - الآمدي: الموازنة، ج1 ، ص 311-312.
29 - البحتري: الديوان، دار صادر، بيروت (د.ت)، ج2، ص 382.
30 - الآمدي: الموازنة، ج1، ص 324.
31 - ديوان البحتري، ج1، ص 427.
32 - ديوان أبي تمام، ج2، ص 320.
33 - طه أحمد إبراهيم: تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري، ص 158.
34 - الآمدي: الموازنة، ج1، ص 337.
35 - مصطفى السعدني: المدخل اللغوي في نقد الشعر (قراءة بنيوية)، منشأة المعارف، الإسكندرية 1987، ص 22.
36 - محمد زكي العشماوي: قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، دار المعرفة الجامعية، مصر 1999، ص 351.
37 - المرجع نفسه، ص 13.
38 - محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، المركز الثقافي العربي، ط4، الدار البيضاء، المغرب 2005، ص 124.
39 - محمد زكي العشماوي: قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، ص 354.
40 - الآمدي: الموازنة، ج1، ص 345.
41 - إحسان عباس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص 165-166.
42 - الآمدي: الموازنة، ج1، ص 351-352.
43 - المصدر نفسه، ص 356.
44 - المصدر نفسه، ص 335.
45 - المصدر نفسه، ص 123.
46 - المصدر نفسه، ص 360.
47 - المصدر نفسه، ص 362.
48 - محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري، (استراتيجية التناص)، ص 134.

49 - عبد القادر هني: نظرية الإبداع في النقد العربي القديم، ص 12.
50 - محمد زكي العشماوي: قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، ص 367.

References:

1 - Abū Tammām: Dīwān, Dār Ṣādir, 1st ed., Beirut 1997.

2 - Salām, Muḥammad Zaghlūl: Tārīkh an-naqd al-adabī wa al-balāgha, Munsha'at al-Ma'ārif al-Jāmi'iyya, 2nd ed., Alexandria 1993.

3 - 'Abbās, Iḥsān: Tārīkh an-naqd al-adabī 'inda al-'Arab, Dār al-Shurūq, 2nd ed., Amman 1993.

4 - Al-'Ākūb, 'Īsā 'Alī: At-tafkīr an-naqdī 'inda al-'Arab, Dār al-Fikr, Damascus 2000.

5 - Al-'Ashmāwī, Muḥammad Zakī: Qaḍāyā an-naqd al-adabī bayna al-qadīm wa al-ḥadīth, Dār al-Ma'rifa al-Jāmi'iyya, Cairo 1999.

6 - Al-Āmidī: Al-muwāzana bayna shi'r Abī Tammām wa Al-Buḥturī, edited by Sayyid A. Saqar, Dār al-Ma'ārif, 2nd ed., Cairo 1972.

7 - Al-Buḥturī: Dīwān, Dār Ṣādir, Beirut (n.d.).

8 - Al-Ghadhāmī, 'Abdallah: Al-khaṭī'a wa at-takfīr, Dār Su'ād al-Ṣabbāḥ, 2nd ed., Kuwait 1992.

9 - Al-Ghadhāmī, 'Abdallah: Thaqāfat al-as'ila, Dār Su'ād al-Ṣabbāḥ, 2nd ed., Kuwait 1992.

10 - Al-Murtajī, Anwar: Simyā'iyat an-naṣ al-adabī, Matba'at Ifriqia al-Sharq, Casablanca 1987.

11 - Al-Qaṭ, 'Abd al-Ḥamīd: Fī an-naqd al-'arabī al-qadīm, Maktabat al-Anglo Miṣriyya, Cairo 1989.

12 - Al-Sa'danī, Muṣṭafā: Al-Madkhal al-lughawī fī naqd ash-shi'r, Munsha'at al-Ma'ārif, Alexandria 1987.

13 - Al-Shāyib, Aḥmad: 'Uṣūl al-naqd al-adabī, Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, 6th ed., Cairo 1960.

14 - Ḍayf, Shawqī: An-naqd, Dār al-Ma'ārif, 2nd ed., Cairo 1974.

15 - Henni, Abdelkader: Naẓriyat al-ibdā' fi an-naqd al-'arabi al-qadim, OPU, Alger 1999.

16 - Ibn Rashīq al-Qayrawānī: Al-'umdah fī maḥāsin ash-shi'r wa adābih wa naqdih, edited by Muḥammad M. 'Abd al-Ḥamīd, Dār al-Jīl, Beirut (n.d.).

17 - Ibn Thābit, Ḥassān: Dīwān, Dār Ṣādir, Beirut (n.d.).

18 - Ibrāhīm, Ṭaha Aḥmad: Tārikh an-naqd al-adabī 'inda al-'Arab, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1st ed., Beirut 1985.

19 - Imru'u al-Qays: Dīwān, Dār Ṣādir, 1st ed., Beirut 1998.

20 - Julia Kristeva: Sémiotiké, Recherches pour une sémanalyse, Théorie de la littérature, Editions A. et J. Picard, Paris 1981.

21 - Kabbāba, Waḥīd Ṣubḥī: Al-khusūma bayna at-Ṭā'iyyayn wa 'amūd ash-shi'r al-'arabī, Publications of the Arab Writers Union, Damascus 197.

22 - Khamri, Hassan: Naẓariyyat an-naṣ mina al-ma'na ila simyā'iyyat ad-dāl, Manshurāt al-Ikhtilāf, 1st ed., Alger 2007.

23 - Meftah, Mohamed: Taḥlīl al-khitāb ash-shi'rī, Al-Markaz al-Thaqafī al-Arabī, Casablanca 2005.

24 - Muḥammad Mandūr: An-naqd al-manhajī 'inda al-'Arab, translated from Gustave Lanson and Antoine Meillet, Dār Nahḍat Miṣr, Cairo (n.d.).

25 - Shalabī, Sa'd Ismāīl: Muqaddimat al-qaṣida 'inda Abī Tammām wa Al-Mutanabbī, Maktabat Gharīb, Egypt (n.d.).



مجلة حوليات التراث، العدد 14، 2014، ص 109 - 121
ISSN 1112-5020

توظيف التناسب الهندسي في التراث البلاغي
ابن البنّاء المراكشي نموذجا

حكيم بوغازي
المركز الجامعي غليزان، الجزائر

الملخص:

يعد ابن البنّاء العددي المرّاكشي من الأعلام البارزين الذين اهتموا بالتناسب الهندسي في التراث البلاغي العربي. لقد حاول ابن البناء توظيف نظرية التناسب الهندسي توظيفا سليما من أجل لم شمل جميع المصطلحات، وتكوين صورة متقاربة ودقيقة عن الشواهد وتفاصيلها، وكيفية الوصول من المجهول إلى المعلوم بالضرورة، عن طريق الاستنتاج والاستقراء والبرهنة العلمية الرياضيّة، التي التجأ إليها في كتابيه: "تلخيص أعمال الحساب"، وقبله كتاب "وجوه أعمال الحساب"، مع توجيه عنايته إلى "الدرس البلاغي والصوفي والتفسير" انطلاقا من نظرية التناسب الرياضية التي هي موضوع بحثنا.

الكلمات الدالة:

التناسب الهندسي، البلاغة، الدرس الصوفي، اللغة، التفسير.



The use of geometric proportionality in the rhetorical heritage Ibn al Banna al Marrakchi as a model

Hakim Boughazi
University Center of Relizane, Algeria

Abstract:

Ibn al-Banna al-Adadi al-Marrakchi is one of the prominent scholars who paid attention to geometric proportion in the Arab rhetorical heritage. Ibn al-Banna tried to properly employ the theory of geometric proportionality in order to include all terms, and to form a close and accurate image of the evidence and its details, and how to reach from the unknown to the known necessarily, through deduction, induction and scientific mathematical proof, which he resorted to in his books: "Summarizing Acts of Arithmetic", and before it as the book "Objects of Arithmetic Acts", with attention to "the rhetorical and mystical lesson and interpretation" based on the mathematical theory of proportionality

تاريخ النشر: 2014/9/15
boughazihakim35@gmail.com

that is the subject of our research.

Keywords:

geometric proportion, rhetoric, Sufi lesson, language, interpretation.



لقد حاول ابن البنّاء العددي المراكشي[1]، توظيف نظرية التناسب الهندسي توظيفا سليما من أجل لم شمل جميع المصطلحات، وتكوين صورة متقاربة ودقيقة عن الشواهد وتفاصيلها، وكيفية الوصول من المجهول إلى المعلوم بالضرورة، من طريق الاستنتاج والاستقراء والبرهنة العلمية الرياضية، التي التجأ إليها في كتابيه: "تلخيص أعمال الحساب"، وقبله كتاب "وجوه أعمال الحساب"، مع توجيه عنايته إلى "الدرس البلاغي والصوفي والتفسير"[2] انطلاقا من نظرية التناسب الرياضية السالفة الذكر.

وخلافا للمفهوم الأرسطي الذي يستوحي "من تحليل اللغة الطبيعية، ينطلق النسق الذي ابتكره العرب، تحت اسم نظرية النِّسب من الحدس الهندسي، ويضع تصنيفا للعلاقات القائمة بين الحدود مختلفا تماما عن التصنيف المعروف"[3]، وهو ما وقفنا على كثير من أساساته عند ابن البنّاء العددي في كل الكتب التي وقعت بين أيدينا، المخطوطة منها والمحققة والمشروحة، حيث خرجنا بصورة عامة مفادها بأنه وظف واعتمد المنطق الرياضي، في تنظيم الصوّر البلاغية الجزئية في كليات، فهذا الباحث محمد مفتاح يصرح أن "القارئ لكتاب ابن البناء، يرى الرياضيات والمنطق رأي العين، فابن البنّاء وريث شرعي لتقاليد المدرسة البلاغية الرياضية المنطقية العربية الإسلامية: مدرسة الفارابي وابن سينا وابن رشد"[4]، في مجمل القوانين المنطقية الضابطة للدرس البلاغي وغيره.

استثمر ابن البنّاء العددي نظرية التناسب الرياضي في فصلين أساسين من كتابه الخاص بالبلاغة "الروض المريع في صناعة البديع"، هما: (تشبيه شيء بشيء)، و(تبديل شيء بشيء)، انطلاقا من الصوّر المتقابلة والعلائق المنطقية للقضايا ذات المرجعية الاصطلاحية الواحدة والمفهوم المتعدد؛ لأن لب المنطق

"يعالج الكلام الاستدلالي من جهة نحوه إن صح التقريب والتعبير، للوقوف على تراكيب القضايا وصوّر تأليفها وأضربها وشروط تناقضها، أما العلاقة بين نحو الأقيسة وخواصها فتعود إلى البلاغة، فتكون العلاقة بذلك بين الكلام الاستدلالي والبلاغة علاقة جزء بكل"(5)، وهو ما حاول ابن البناء حصره بناء على أسلوب علمي منطقي، بعد أن بوّب أبوابا تنم عن سعة مداركه وحجم علمه.

1 - أثر نظرية التناسب في تحليل الشواهد البلاغية:

استغرقت نظرية التناسب حيّزا كبيرا من أعمال ابن البنّاء العددي، كما أخذت جزءا آخر من اهتمامات الرياضيين والفلاسفة قبله، فقد اشتغل "علي بن منعم العبدري (ت 626هـ)" على فكرة تناسب الأعداد ومدى تحصيل قيمتها في العمل العلمي وربطها بالقياس البرهاني، فقال: "والقياس البرهاني على الشيء المطلوب يكون على وجهين: إما على طريق التحليل وإما على طريق التركيب"(6)، والمقصود بالتحليل هنا، هو التناسب الذي يشتغل على نسبة الأعداد، انطلاقا من الجبر الشديد التعقيد، كما أن استعمالها كان قبل هذا العهد، في الجانب الرياضي ليس إلا.

ومن خلال البحث في المدونات العربية عن لنا، أن هذه النظرية تمرس فيها "أبو بكر بن الحسن الكرجي البغدادي (ت 419هـ)" قبل ابن البنّاء في كتابه الكافي في الحساب، حيث يقول في مفهومها: "اعلم أن النِّسبة أي قدر مقدارين متجانسين، كل واحد منهما عند الآخر، وتكون نسبة الواحد إلى المنسوب إليه كنسبة الخارج من النسبة إلى المنسوب إليه على الإبدال"(7)، وهذا الإبدال المصرح به هنا هو بيت القصيد في التناسب، إذ لا يشتغل التناسب إلا من طريق الإبدال، وهو ما أفرد له ابن البناء ملحقا واسعا.

ويتحدث عادل فاخوري عن البدايات الأولى للتناسب العربي، وما هو الداعي الذي حملهم على الاستعانة بها، فقال: "يضع مناطقة العرب أربعة أنواع من النسب بين الكليات وهي: المساواة والتباين الكلي، والعموم، والخصوص المطلق والعموم والخصوص من وجه. ولا ريب أن إطلاق اسم النِّسب ذاته على

نسقين متشابهين في الرياضيات والمنطق... يشير إلى تأثير الأول على الثاني"[8]، ولقد استفاد ابن البناء من هذا كله ووظفه بطريقة علمية في الروض المريع.

وفي منطلق حديثه - الفاخوري - عن أهمية دراسة العلاقات بين ما صدق الكليات، تبيّن لنا أنها كانت في "أوّل نشأتها تقتصر على دراسة العلاقات القائمة بين ما صدق الكليات، وعلى تقرير القواعد العامة المترتبة على هذه العلاقات... وانطلق مؤسسو نظرية التناسب من اعتبار ما صدق الكليات، أي من اعتبار الأفراد المندرجة تحت الكليات - الجزئيات -، ولذلك كان غرضهم الأوّلي بناء منطق المجموعات"[9]، وعلى هذا المدار، اشتغل ابن البناء انطلاقا من الصّور الجزئية التي تنضبط وفق الكلية العامة، والتي تعتبر بمثابة مجوعة تحتوي على عناصر لا يصح بحال من الأحوال التفريط في عنصر منها.

وبهذا التفسير الأوّلي للنظرية، اتكأ ابن البناء العددي على تحديد استنتاجين كبيرين، من منطلق الحرص على رسم المجموعات، فكان أن جعل الباب الثاني أو بعبارة المنطق، الكلية الثانية أو بالعبارة الرياضية المجموعة الثانية: أقسام اللفظ من جهة مواجهة المعنى نحو الغرض المقصود، وقد أبنّا قبل هذا معنى الباب، ومنطلقه ثم عيّن ما يصدق على هذا الباب من جزئيات أو لنقل فصول الباب بالاعتبار المنهجي للتقسيم، وأما بالتعبير المنطقي فنسميه الأفراد المندرجة تحت الكليات.

وأما الكلية الثانية على المفهوم المنطقي، والمجموعة الرياضية الثالثة فكانت وفق استنتاج: أقسام اللفظ من جهة دلالته على المعنى، وضمه جملة من الأفراد المندرجة فيه، ولا سيما ما تعلق بالتناسب الموظف منذ البداية في ذهن وتأليف الكاتب.

وعليه فإن ابن البنّاء المراكشي بسّط هذا الأمر، في التلخيص فقال: "القسم الأول في العمل بالنسبة، وهو على ضربين: بالأربعة أعداد المتناسبة و بالكفّات، والأربعة أعداد المتناسبة هي التي نسبة الأول من هذا الثاني كنسبة الثالث للرابع، وضرب الأول في الرابع كضرب الثاني في الثالث، ومتى ضرب الأول في

الرابع وقسّم على الثاني خرج الثالث، وعلى الثالث خرج الثاني، ومتى ضرب الثاني في الثالث وقسّم على الأول خرج الرابع، أو على الرابع خرج الأول"[10]، هنا يتحقق عنصر الإبدال الركيزة الأساسية للتناسب، وهو الذي أشار إليه "الكرجي" آنفا وسيأتي التطبيق البلاغي على هذه النظرية في التشبيه والاستعارة والكناية في ثنايا هذا البحث.

والمعول عليه في كتابه الرّوض المريع في صناعة البديع، هي النّسبة الهندسية ذات الأربع متقابلات، أو الأعداد بالتعبير الرياضي وتقليباتها الثمانية، حيث يقول محمد مفتاح: "وما يهمنا أن ابن البناء تحدث عن النسبة الرياضية في كتبه وجعلها نواة كتابه البلاغي الروض المريع في صناعة البديع، ولذلك تجب الإشارة إلى ما كتبه ابن البناء في الكتب الرياضية ثم إلى توظيفها في المجال البلاغي... وما يتصل بموضوعنا هو النسبة الهندسية ومكوناتها هي القلب والتبديل"[11]، ويضيف في موطن لآخر من نفس الكتاب "أن ابن البناء ذهب بعيدا في الحديث عن النسبة بكل أبعادها، بحكم تضلعه في الأعداد، ووظفها بكيفية رائعة في الروض المريع"[12]، هذا التوظيف لم يسبق إليه على مستوى المنهج والتأليف والتوضيح.

ويبدو أن ابن البنّاء العددي، سار في نظرية التناسب إلى أبعد مدى، حين حاول أن يشذب البلاغة العربية، ويبوّب مصطلحاتها على أساس هذه النظرية وكانت معطيات التعامل معها سواء عند ابن البناء أو السجلماسي أو ابن خلدون قد أتت أكلها، وصيّرت البحث العلمي في مجمله من حال إلى حال واستثمارا وجيها من خلا تبيان "وظائفها المتعددة من حيث ربط العلائق بين الأشياء المتناسبة والمتضادة ومن حيث الاستدلال للانتقال من المعلوم إلى المجهول"[13]، ومن الجزء إلى الكل.

ويعلق صاحب شرح التلخيص، في تعليقه وتمثيله على ما قاله ابن البناء العددي بقوله: "ولا بد من النسبة بين الأعداد وإلا لا يمكن أن يوصل إلى معرفة المجهول منها... ويلزم أن يكون الرابع إلى الثالث كالثاني إلى الأول وكذلك يلزم

أن يكون الأول والثاني إلى الثاني كالثالث والرابع إلى الرابع"[14]، كما أنه صاغ مثالا للمبتدئين حتى يقرّب المفهوم للأذهان، فجعل مربعا من أربع رؤوس، وعلى كل رأس وضع، أرقاما ثم طبق الإبدال والحذف، فجعل: أ = 3، ب = 6، جـ = 4، د = 8. فمنطق التناسب يفرض ما يلي: (أ. د) = (ب. جـ)، حيث: (3.8) = (6.4).

نستنتج أنه في حالة البحث عن المجهول الأول أو الرابع أو الثاني أو الثالث، يتعين علينا أن نرجع إلى قاعدة التناسب؛ فلو ضربنا: (أ. د) وقسمناه على (ب) حصل لدينا علم بالمجهول (س) الذي هو الحد الثالث، وهكذا يتم التناوب والإبدال. وبالتطبيق العددي يحصل: (3.8) = 24 ÷ 6 = 4. والعدد 4 هو الحد الثالث، في التناسب، وهذا هو معنى قوله: "فنسبة الحد الأول إلى الرابع كنسبة الثاني إلى الثالث، التي نسبة الأول من هذا الثاني كنسبة الثالث للرابع، وضرب الأول في الرابع كضرب الثاني في الثالث، ومتى ضرب الأول في الرابع وقسم على الثاني خرج الثالث، وعلى الثالث خرج الثاني ومتى ضرب الثاني في الثالث وقسم على الأول خرج الرابع، أو على الرابع خرج الأوّل"[15]، وما كان من ابن البناء إلا أن عمم هذا العمل على الشواهد البلاغية، التي تحتاج إلى صيغة التناسب وخاصة في فصلين متتاليين: تشبيه شيء بشيء وتبديل شيء بشيء كما سيأتي بيانه.

وبهذا المثال "وتقليباته يوضح ما قاله ابن البناء من أن التناسب لا يتأثر بالترتيب ووقوع الفصل أو العكس أو الإبدال... وما أشار إليه هو النسبة بين الطرفين الذين تتولد منهما أربع صوّر وبطبيعة الحال إذا كانت هناك نسبة أخرى بين طرفين فإنها تولد من أربع صور أخرى"[16]، وهو ما اجتهدنا قدر الإمكان في إثباته، ذلك أننا لم نجد من اهتم بالأمر، فما كان علينا إلا الإقبال عليه بمخاطره ومزالقه، والرجوع به إلى المبتغى الذي أراد ابن البناء التعويل عليه، في حلحلت الكثير من الشواهد البلاغية الشعرية وغيرها، إيمانا منه بضرورة العمل على التناسب من أجل الكشف عن المجهول الذي يتضح بعد الوقوف على مكنون

المعلوم.

والحالة هذه لا بد من الإشارة إلى أن هذه المبادئ الأساسية في التناسب تطورت في الدرس البلاغي عند ابن البناء المراكشي وبخاصة في باب الاستعارة يقول في الروض المَريع: "وجميع الاستعارات إنما هي إبدالات في المتناسبة"[17]، والمجاز في قوله: "وأما إبدال شيء بشيء - وهو مجاز كله - فمنه في المتناسبة يبدل كل واحد من الأول والثالث بصاحبه، وكذلك الثاني والرابع. مثاله: نسبة الإيمان إلى الكفر كالنور إلى الظلمة. فيبدل اسم الأول وهو الإيمان باسم الثالث وهو النور فيقال: الإيمان نور، وكذلك يبدل اسم الثاني وهو الكفر باسم الرابع وهو الظلمة فيقال: الكفر ظلمة"[18]، وجاء ابن البناء بقول الشاعر ابن المعتز:

غِلَالَةُ خَدِّهِ صُبِغَتْ بِوَرْدِ وَنُونُ الصُّدْغِ مُعْجَمَةٌ بِخَالِ

ففي شرح هذا الشاهد يقول ابن البنّاء العددي موظفا التناسب في تحليل البيت: "نسبة خده إلى حمرته، كنسبة الغلالة إلى صبغها بالورد، ونسبة صدغه إلى خاله، كنسبة النون إلى النقطة التي تعجمها، فأبدل وركّب التبديل في النسبة"[19]. والمجهول المتأتي من المعلوم، هو الحمرة الموجودة البارزة على الغلالة، وسواد الخال كنقطة الإعجام في النون، أي زينتها وجمالها لا في الحمرة فحسب، بل زاد الحسنَ الخال.

ولم يتوقف ابن البنّاء المراكشي عند حدود بيان معاني النص الشعري، بل تعدى ذلك إلى محاولة تأويل وتفسير وفهم النص القرآني، انطلاق من التناسبية في غير ما موضع، ومنها على سبيل التمثيل لا الحصر:

2 - التناسب داخل الخطاب وحدوده:

ومن أمثلة ما جاء في المدونة (الروض المَريع في صناعة البديع):

أ - النسبة بين حدود النص الأربعة أو المتولدة عنها:

ومفهوم هذه الصورة التلازم ما بين الحدود الأربعة المكونة للجملة الواحدة، وكيفية استخراج المعالم من المجاهل والشاهد من الغائب، ومن أمثلة

ذلك:
- ما أورده ابن البناء من تأويل في قوله تعالى: "مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا"[20]، حيث إن:
- المعلوم بالضرورة: نسبة الذين حملوا التوراة إلى حملهم أسفارها ثم لم يحملوا ما حمّلوا من القيام بها. كنسبة الحمار إلى حمله أسفارا، فنسبتهم في عدم القيام بما فيها كنسبة الحمار في عدم قيامه بما في الأسفار.
- المجهول: استوائهم في عدم العقل.

قال صاحب التفسير: اليهود لم ينتفعوا بهدي التوراة مثلهم مثل الحمار الذي يحمل الكتب الحكيمة ولا ينتفع بها. وقال مثل ذلك البيضاوي في حاشيته وأقره عليه القرطبي، و"وجه الشبه حرمان الانتفاع بما هو أبلغ شيء في الانتفاع"[21].

ب - الاكتفاء بأحد المتلازمين:

ويلحق التناسب مواضع الإيجاز والاختصار[22]، بذكر أطراف متناسبة دون أخرى لدلالتها عليها ضمنا، والشاهد فيه، قوله تعالى: "كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ"[23]، حذف الجواب لدلالة تناسب الأطراف على مجهوله، والمعتبر هو: كلا لو تعلمون علم اليقين: "لأقلعتم عن باطلكم"[24]. وقال صاحب الصفوة: "وجواب لو: محذوف لقصد التهويل و تقديره لو تعلمون لا ازدجرتم"[25] فيقدر السامع ما يخطر بباله فكان الإبقاء على أفق انتظار المتلقي قائما على اعتبار أن المسكوت عنه أهول من المنطوق به، وهو على شاكلة ما في القرآن من التعظيم بشأن غير المتكلم به، فيقدر السامع شأنه، ويتّعض به.

3 - المتناسبة بذكر الطرفين:

وفي هذه التأويلات التي سيأتي بيانها، نلمح قدرته على استنتاج المعنى من المبنى العام، انطلاقا من رغبته في تجسيده المعطى الرياضي، والمنطقي حيث لا تعارض بين العقل والنقل عند الجمهور ولو حصل التعارض، غلّب النقل على ما جاء عند الأصوليين، وهو ما نلمسه في توقف ابن البنّاء في كثير من الآيات لعدم توافق التناسب، وأقر بعجز اللغة الصناعية أمام القرآن الكريم ومن هذا المنطلق

يصرح: "ويكتفى في الأشياء المتناسبة بذكر الطرفين ويحذف الوسطان فيكتفي بالمقدم في إحدى النسبتين، وبالتالي من الأخرى لأن الطرفين حاصران للوسطين ويدلان عليهما لأجل ارتباط التناسب"(26)، ومن صوّره على سبيل التمثيل، ما وقفنا عليها تحليلا وشرحا وتعليقا عند محمد مفتاح(27) ومنطلقه في ذلك - طبعا - الروض المريع:

أ - حذف مقدم النسبة الأولى وحذف تالي النسبة الثانية:

وجاء بشواهد منها قوله تعالى في سورة الأنبياء: "فلْياتِنا بِآيَةٍ كَمَا أُرسِلَ الاَوَّلُونَ"(28) وقد أولها منطقيا وفق التناسب الرياضي بذكر الطرفين وحذف الوسطين، لتجنب التكرار والاكتفاء بالمقدم، فجعل نسبة إرسال الرسول (صلى الله عليه وسلم) إلى إتيانه بآية، كنسبة إرسال الأولين إلى إتيانهم بالآيات، فكان أن اكتفى بالمقدمة الأولى في الذكر بتاليها، ومن الثانية بذكر مقدمها، ويكون بذلك المشبه به سابق عن المشبه، يقول في هذا الصدد: "فكان من البلاغة تقديم النّسبة الثانية على الأولى لفظا والحذف فيهما قرينة تدل على كل واحدة منهما معنى وقد أدت فيهما العبارة المختصرة عن المعنى بكامله، فهو من الطبقة العليا في الكلام"(29). والمعنى: (فليأتنا بآية معينة مثلما كان عليه حال المرسلين الأوائل يأتون بآيات معينة)، ويدل على هذه المشاكلة "في نظام المتناسبة حرف التشبيه في قوله تعالى: كَمَا أُرْسِلَ الاَوَّلُونَ"(30).

ب - حذف مقدم الأولى وتالي الثانية:

وهي من باب مشاكلة التناسب ومرده إلى حذف مقدم الأولى وتالي الثانية وإعادة صياغة الجملة حتى يتبين لنا المراد من المعنى القائم في الآية، ومثال ذلك ما جاء في قوله تعالى: "ومَثَلُ الّذينَ كفَرُوا كَمَثَلِ الذِي يَنْعِقُ بمَا لاَ يَسْمَعُ إلّا دُعاءً ونِدَاءً"(31). وتأويل هذه الآية في نظر ابن البنّاء العددي: أن نسبة الذين كفروا إلى داعيهم كنسبة ما لا يسمع إلى الذي ينعق به، فاكتفى بالطرفين: أحدهما "الذين كفروا" والثاني "الذي ينعق" فهي نسبة مركبة، وإعادة تركيبها تكون بإبدال المضمر في التالي بظاهره على هذا الشكل: "نسبة الذين كفروا إلى

الداعي - المضمر - كنسبة ما لا يسمع إلا دعاء ونداء إلى الناعق"[32]. ويضيف شرحا آخر لمشاكلة التناسب الموجودة في الآية: "هذه المتناسبة على نظام مشاكلة التناسب: المتقدم لفظا متقدم تناسبا، وتالي كل نسبة منهما مركّب فيه المقدم لأجل الألفاظ الإضافية، فهي نسبة مركّبة"[33].

ج - حضور المقدمات مع التوالي:

ويعلق على هذا الأمر بقوله: "إحداها أن تأتي بكل واحد من المقدمات مع قرينه من التوالي"[34]، والشاهد قوله تعالى: "وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا"[35]، فقرن الليل بالسكون والخلود للنوم والراحة. والنهار متعلقه المعاش والتكسب، وهو معنى قوله السابق: والأشياء الأوّل مقدمات والآخر توال، ونسبة كل واحد من المقدمات إلى قرينه من التوالي كنسبة جميع المقدمات إلى جميع التوالي، فنسبة الليل إلى اللباس كنسبة النهار إلى المعاش، كل متعلق بقرينه.

د - جميع المقدمات والتوالي مرتبة من أولها:

والشاهد فيها قوله تعالى: "وَمِنْ رَّحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ"[36]، وسلك ابن البناء في هذا الشاهد تأويله من منطلقه البلاغي المندرج تحت مصطلح المقابلة، فالمقدمات (الليل والنهار) مرتبة في السياق، منسجمة مع دلالة الخطاب في الشطر الثاني أو التوالي على حد تعبيره، وهي (لتسكنوا فيه ولتبتغوا) وهذا من منطلق حرص الله تعالى في آي القرآن على تبليغ المراد من عدة أوجه يحتملها المعنى من دون إفساد لعلة وجوده، وهو كثير في القرآن الكريم، ولذلك جاء في الأثر أن القرآن حمّال أوجه.

وختام هذه الورقة فإننا نرى أن ابن البنّاء العددي المراكشي حاول توظيف رصيده المعرفي من الرياضيات والمنطق الأرسطي في بيان الإعجازية الفذة التي يتسم بها النص القرآني، فضلا عن خصوصية الدرس البلاغي الموجود بين ثناياه، فكان فاردا في تحليلاته وتعليلاته، ذهل لحاله الشارحون والمفسرون، وأضحى كلامه يطبع الأسجاع بجواهر لفظه، مبتعدا بذلك عن الجنف والخطل من القول.

الهوامش:

1 - هو أبو العباس أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي المراكشي، الشهير بابن البناء العددي المراكشي، ينظر ترجمته في كتاب ابن القاضي المكناسي: جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام بفاس، دار المنصورة، الرباط 1983، ص 148. العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق محمد سيد جاد الحق، ط1، ج1، ص 278. وخير الدين الزركلي: تاريخ الأعلام، دار العلم للملايين، ط4، بيروت 1979، ج1، ص 222. عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان، ط7، 1978، ص 505.

2 - أما بالنسبة لعمله في مجال التصوف فكان أن ألف كتابا بحجم رسالة في التصوف بعنوان (مراسم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة) تحقيق ودراسة شوقي علي عمر، كلية الدراسات العربية والإسلامية، القاهرة.

3 - عادل فاخوري: منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة، ط3، بيروت 1993، ص 175.

4 - محمد مفتاح، التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2001، ص 44.

5 - شكري المبخوت: الاستدلال البلاغي، دار المعرفة، ط1، منوبة، تونس، 2006، ص 109.

6 - العبدري: فقه الحساب، ص 20.

7 - ينظر، محمد بن الحسن الكرجي: الكافي في الحساب، دراسة وتحقيق سامي شلهوب، منشورات جامعة حلب 1986، ص 58.

8 - عادل فاخوري: منطق العرب، ص 176.

9 - المرجع نفسه، ص 177.

10 - ابن البناء: تلخيص أعمال الحساب، حققه محمد سويسي، منشورات الجامعة التونسية، ص 221.

11 - محمد مفتاح: مشكاة المفاهيم، ص 264.

12 - المرجع نفسه، ص 124.

13 - محمد مفتاح: التلقي والتأويل، ص 83.

14 - القلصادي: شرح تلخيص أعمال الحساب، ص 230.

15 - ابن البناء: تلخيص أعمال الحساب، ص 221.

16 - محمد مفتاح: التلقي والتأويل، ص 47.

17 - ابن البناء: الروض المريع، ص 115.

18 - نفسه.

19 - المصدر نفسه، ص 116.

20 - سورة الجمعة، الآية 5.

21 - محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير، دار الفكر، ص 379. وجاء في تعليقه على الوجه البلاغي أن هذه الآية فيها تشبيه تمثيلي، لأن وجه الشبه منتزع من متعدد أي مثلهم في عدم الانتفاع بالتوراة، ص 382.

22 - ابن البناء: الروض المريع، ص 143.

23 - سورة التكاثر، الآية 5.

24 - ابن البناء: المصدر السابق، ص 143.

25 - الصابوني: المصدر السابق، ص 598.

26 - ابن البناء: المصدر السابق، ص 143.

27 - انظر، محمد مفتاح: التلقي والتأويل، ص 59.

28 - سورة الأنبياء، الآية 5.

29 - ابن البناء: المصدر السابق، ص 144. وينظر، محمد مفتاح: التلقي والتأويل، ص 49.

30 - ابن البناء: المصدر السابق، ص 144.

31 - سورة البقرة، الآية 170، ذكر الطاهر بن عاشور أن في الآية تشبيها مركبا وأخبارا لمحذوف على طريقة الحذف المعبر عنه في علم المعاني بمتابعة الاستعمال عد أن أجرى عليهم التمثيل فهي تشبيه بليغ وهو الظاهر، وقوله لا يعقلون نتيجة بعد البرهان. ينظر، الطاهر بن عاشور: المرجع السابق، ص 110 وما بعدها.

32 - ابن البناء: المصدر السابق، ص 145.

33 - نفسه.

34 - المصدر نفسه، ص 107.

35 - سورة النبأ، الآيات 10-12. قال الصابوني: تشبيه بليغ ومقابلة لطيفة جعلنا الليل لباسا أي كاللباس، في الستر والخفاء وقابل بين الليل والنهار والراحة والعمل وهو من المحسنات البديعية، المعكوس فيعود لتسكنوا فيه إلى الليل. انظر، صفوة التفاسير، ص 511.

36 - سورة القصص، الآية 73.

References:

* - The Holy Quran.

1 - Al-‘Asqalānī: Ad-durar al-kāmina fī a‘yān al-mi’a ath-thāmina, edited by

Muḥammad Sayyid Jād al-Ḥaq, 1st ed., Egypt.

2 - Al-Karjī, Muḥammad ibn al-Ḥassan: Al-kāfī fī al-ḥisāb, edited by Sāmī Shalhūb, Publications of the University of Aleppo 1986.

3 - Al-Mabkhūt, Shukrī: Al-istidlāl al-balāghī, Dār al-Maʻrifa, 1st ed., Manouba, Tunisia 2006.

4 - Al-Maknasī, ibn al-Qāḍī: Jadhwat al-iqtibās fī dhikr man ḥalla min al-a'lām bi-Fes, Dār al-Mansura, Rabat 1983.

5 - Al-Marrākushī, ʻAbd al-Wāḥid: Al-muʻjib fī talkhīs akhbār al-Maghrib, edited by Muḥammad Saīd al-ʻAryān, 7th ed, Cairo 1978.

6 - Al-Marrākushī, ibn al-Bannā' al-ʻAdadī: Marāsim at-ṭarīqa fī fahm al-ḥaqīqa, edited by Shawkī A. ʻOmar, College of Arab and Islamic Studies, Cairo.

7 - Al-Marrākushī, ibn al-Bannā' al-ʻAdadī: Talkhīs aʻmāl al-ḥisāb, edited by Mohamed Souissi, Publications of the Tunisian University, 1969.

8 - Al-Ṣābūnī, Muḥammad ʻAlī: Ṣafwat at-tafāsīr, Dār al-Fikr, Beirut.

9 - Al-Ziriklī, Khayr al-Dīn: Tārīkh al-aʻlām, Dār al-ʻIlm li al-Malāyīn, 4th ed., Beirut 1979.

10 - Fakhūrī, ʻĀdil: Manṭiq al-ʻArab min wijhat naẓar al-manṭiq al-ḥadīth, Dār al-Ṭalīʻa, 3rd ed., Beirut 1993.

11 - Meftah, Mohamed: At-talaqqi wa at-t'wil, Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʻArabī, Casablanca 2001.



مجلة حوليات التراث، العدد 14، 2014، ص 123 - 137
ISSN 1112-5020

الواقعية والالتزام عند عز الدين جلاوجي وآنا ماريا ماتوتي

فريدة مغتات
جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:

تساهم الوقائع التاريخية في تغذية أدب الأمة بصفة عامة والرواية بصفة خاصة وإثرائها بموضوعات واقعية ووجودية تجعل منه مرآة عاكسة للمجتمع ومعاناته والقرن العشرين غني بالأمثلة. فقد ولّدت عشرية التسعينيات من القرن الماضي في الجزائر أدباً خاصاً أطلق عليه اسم "الأدب الاستعجالي" أو أدب المحنة، كأعمال عز الدين جلاوجي ورشيد بوجدرة وياسمينة خضرا وغيرهم. أمّا في إسبانيا فقد أنتجت الحرب الأهلية في أواخر الثلاثينيات من القرن العشرين أدبا واقعيا اتّسم بالموضوعية التاريخية وأثبت التزام الكتّاب بتصوير هموم المجتمع والتضامن معه، نذكر منهم آنا ماريا ماتوتي وكاميلو خوسيه سيلا على سبيل المثال لا الحصر. من هنا ينفتح لنا مجال المقارنة بين رواية "الفراشات والغيلان" لعز الدين جلاوجي و"الذاكرة الأولى" للروائية الإسبانية آنا ماريا ماتوتي للإجابة عن إشكالية مدى تأثير الأحداث التاريخية المعاصرة في إقليمين مختلفين - الجزائر وإسبانيا - على الحركة الأدبية.

الكلمات الدالة:

الأدب المقارن، الأدب الإسباني، أوجه الشبه، الواقعية، الالتزام.



The realism and the commitment by Azzeddine Djlaoudji and Ana María Matute

Farida Mortet
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

Historical facts contribute to nourishing the nation’s literature in general, and the novel in particular, and enriching it with realistic and existential themes that make it a reflection of society and its suffering, and the twentieth century is rich with examples. The decade of the nineties of the last century in Algeria spawned a special literature called "Urgent Literature", or literature of the ordeal,

تاريخ النشر: 2014/9/15
mortet.farida@yahoo.fr

such as the works of Azzedine Djellaoudji, Rachid Boudjedra, Yasmina Khadra and others. In Spain, the civil war in the late 1930s produced realistic literature characterized by historical objectivity and demonstrated the commitment of writers to portray the concerns of society and solidarity with it. We mention Ana Maria Matute and Camilo José Cela, to name a few. From here, the field opens for us to compare the novel "Butterflies and Ogres" by Azzedine Djellaoudji and "The First Memory" by the Spanish novelist Ana María Matute to answer the problem of the extent of the impact of contemporary historical events in two different regions - Algeria and Spain - on the literary movement.

Keywords:

comparative, Spanish literature, similarities, realism, commitment.



في ظل الظروف السياسية والاقتصادية الرّاهنة، وكذا التحولات التي يشهدها العالم كافة والعالم العربي خاصّة، والتي تعتبر مخلفات أحداث القرن العشرين، وجب على الباحث الأدبي إعادة قراءة رواية الالتزام والواقعية التاريخية المعاصرة في السرد الروائي سواءً في أعمال الكتّاب الجزائريين أو في أعمال كتّاب الضفة الأخرى من البحر الأبيض المتوسط، وذلك لمعرفة مدى تأثير الحدث التاريخي وانعكاسه في تلك الإنتاجات الأدبيّة، كالعشرية السوداء في الجزائر (1990-1999) والحرب الأهلية الإسبانية (1936-1939).

من هنا فإن إشكالية المقال تندرج في إطار مدى تأويل السرد الروائي الواقعي تحت ضوء الحدث التاريخي الذي يغذي أدب الالتزام في شكله النثري والشّعري، أو من وجهة الأدب المقارن يمكن التساؤل عن طبيعة الموضوعات التي انعكست في رواية ما بعد العشرية السوداء الجزائرية كـ"الفراشات والغيلان" لعز الدين جلاوجي و"رواية ما بعد الحرب الأهلية" التي تتضمن الأعمال النثرية لماتوتي، تأتي من بينها "الذاكرة الأولى"، وإلى أيّ درجة استطاع كلّ من الرّوائيين أن يجعل من العمل الأدبي مرآة تعكس الواقع المرير الذي عرفه بلديْهما؟ وأين تكمن مواطن الالتزام والنزعة الإنسانية لديهما؟

انطلاقاً من تعريف جويار للأدب المقارن بأنه "تاريخ العلائق الأدبية

الدّولية"[1] وبأن دور الباحث المقارن هو أن "يقف عند الحدود اللغوية والقومية، ويراقب مبادلات الموضوعات والكتب والعواطف بين أدبين أو عدة آداب"[2]، واستنادا إلى النظرية التجريبية السوسيو أدبية التي تعتبر النص موجه لفئة معينة من القرّاء، ولأهداف تجعل من العمل الأدبي وسيلة اتصال وتواصل، نحاول تسليط الضوء على موضوع الحرب والفاجعة في الروايتين المذكورتين، من حيث أسلوبية السرد والوصف الزمكاني والشخصيات ومدى تأثرهم بالحدث التاريخي، خاصة من خلال رؤية البطل الطفل الشاهد "أنا".

في هذا الصدد يتوجب بداية التعريف بالروايتين محل الدراسة، لقد كُتبت بالرواية الإسبانية التي نحن بصدد تحليلها عام 1959 ونشرت في 1960، وهي تروي في مائتين وخمسة وأربعين صفحة، على لسان البطلة - الطفلة - ماتيا أحداث الحرب الأهلية الإسبانية وتأثيرها على الجو العائلي والاجتماعي، خاصة على علاقة الكبار (الجدة) بالصغار (الأحفاد) وتصف معاناة الأطفال وخيبة أملهم وكذا نظرتهم المحتقرة لأصحاب القوة المعبر عنها بكلمة "الكبار" التي تتكرر في كل الرواية بتواز مع كلمة "الأشباح" من خلال الحوار الذي يدور بين "ماتيا" الطفلة ذات الأربعة عشر ربيعاً وابن عمتها بورخا الذي يكبرها بسنة.

أمّا عن "الفراشات والغيلان" فهي رواية جزائرية كُتبت في 1999 ونُشرت في ثاني طبعة عام 2006، تروي أحداثًا إرهابية داميةً في إقليم الصّرب - قرب ألبانيا - لكن إذا قرأنا تأويليًّا هذا الموقع الجغرافي اكتشفنا أنه رمز لأي وطن أو إقليم يشهد أعمال عنف واغتيالات في صفوف الأبرياء، خاصة الأطفال. إلّا أنّ الكاتب لم يُصرّح بذلك، بل اتّخذ من الموقع الجغرافي المذكور مقياساً أو رمزاً دالّاً على نفس المشهد تقريبا كالذي عرفته بعض البلدان مثل الجزائر منذ أحداث أكتوبر 1988. وهذا يُعْتبر من بين الحيل الأسلوبية التي لا يكاد يخلو منها أي عمل أدبي، فحسب أمبرتو إيكو "النص في حال ظهوره من خلال سطحه أو تجلّيه، يمثل سلسلة من الحيل التعبيرية التي ينبغي أن يُفعّلها المرسل إليه والتفعيل هو الفعل الذي يمارسه القارئ حالماً أن تقع عيناه على النص"[3]. وعلى ضوء هذا

الطرح، نجد أن النزعة الإنسانية التي تنعكس في الروايتين تتجلى من خلال الصور البيانية والمحسّنات البديعيّة التي تضفي على الموضوع صبغة وجوديّة، فنقرأ مثلًا عن الموت ومظاهر الحرب، عن الحقد والكره في عدة مواضع من المُؤلّفيْن. في رواية جلاوجي نقرأ أدقّ التفاصيل عن المجرمين وقد خرّبوا وهدّموا وقتلوا كما في هذه المقتطفات: "شيء في البيت... جثث مبعثرة هنا وهناك يا لهول الفاجعة" (ص 14)، وفي الصفحة السادسة عشر من نفس الرواية أيضا نجد وصف المشاهد بأسلوب يبعث على التفاعل مع البطل بصفة خاصة ومع الشخصيات بصفة عامة: "وتسمرت عيناي على المشهد المُريع... يا للفظاعة! يا لهول الفاجعة! - يا للجريمة النكراء!".

بالموازاة مع هذه الأمثلة نجد أنّ الأحداث الأليمة نفسها تقريباً توصف في رواية "الذاكرة الأولى" بالأسلوب نفسه إذ تسرد الكاتبة وتصف مظاهر الحرب على لسان الطفلة البطلة، كما ترجمنا عن النص الأصلي: "مرات عدة، كانت طائرات العدو تحوم عاليّا" (ص 27). "وكان الكره ينبثق وسط الصمت مثل الشمس" (ص 37).

هكذا يواصل الرّوائيَّان التعبير عن نزعتهما الإنسانية ولو بطريقة غير مباشرة، فيكتب جلاوجي: "هكذا يا ابنتي يفعل البشر حين يتجردون من إنسانيتهم... ها الزمن يمر وها التّاريخ يلعن المتوحشين ويُدين الكلاب المسعورة" (ص 30). ونترجم عن الرواية الإسبانية من الصفحة الخامسة والثلاثين "بورخا، بورخا، بما أننا لا نحب بعضنا كإخوة، كما تأمر الكنيسة والأم المقدسة، فلنكن رفاقاً على الأقلّ..."، إضافة إلى هذا نكتشف أنّ فكرة الأمل تراود كلاّ من المُبْدعَيْن من خلال جُمل قصيرة تعكس نوعاً من التحدّي والتصدّي والعزيمة أمام فظاعة وبشاعة الحرب ومُخلّفاتها، كما في "الفراشات والغيلان" إذا قرأنا على سبيل المثال: "يجب أن نستمر لنبقى حصنا أمام عواصف الشر" (ص 36). وإذا ترجمنا عن "الذاكرة الأولى" من صفحتها 152 ما يلي: "لا يجب أن تهزمنا الحرب... إنها شيء فظيع". وتتوالى الأمثلة التي تجسّد أعراض الحرب ومعاناة الشعب عامةً

والأطفال خاصةً بنبرة تحسّر وتأسف من الكاتبين، فنقرأ في الرواية الجزائرية: "لأن أعداءنا أرادوا قطعنا عن جذورنا... وإلا فالعقاب هو الموت والتشريد... وماذا يساوي المرء حين ينقطع عن جذوره تماماً؟؟ أو ينتمي إلى جذر آخر... ليست له نهاية إلا الموت أو المسخ، ولقد ظلّ أجدادنا على مرّ القرون يقاومون النتيجتين معاً، ويجب أن نستمرّ نحن على نفس الدرب؟ (ص 54)، و"مساكين هؤلاء الأطفال، لم يتسن لهم أن يعيشوا في وقت جميل، محطمون هم بسبب الحرب. ربّاه رحمتك وقدرتك! يا له من حز" (ص 77 وما بعدها).

من جهة أخرى تتجلّى مظاهر الاقتتال في "الفراشات والغيلان" من خلال وصف الكاتب للأحاسيس المختلجة في نفوس الشخصيات وعلى رأسهم البطل (محمد) كما في: "رعب يستولي على الجميع... رعب لم أره في عيون أفراد أسرتي من قبل أبداً... عيونهم تدور في محاجرها تكاد تنفجر... ينبعث منها بريق منكسر... متخاذل... حائر" (ص 9)، وعلى المنوال نفسه نقرأ ما ترجمناه من "الذاكرة الأولى": "طالما كنا نشعر بالملل والغضب، بنفس المقدار، وسط الهدوء الثقيل والسلام المنافق في الجزيرة. عطلتنا بدت مصدومة بالحرب التي ظهرت كالشبح، بعيدة لكن قريبة إلى زمن ما وربما أكثر رعبا دون أن نراها" (ص 12).

ونتوالى في الروايتين أدقّ التفاصيل التي تحملها مشاهد الحروب في أي زمان ومكان، فنجد في رواية جلاوجي المشهد التالي مثلاً: "جدتي وقد تهشم رأسها... والدي وقد غطى الدم صدره... قريبا منه عمتي تتكئ جثتها على الحائط وقد فغرت فاها وتسايل الدم من ثقب في جبتها... أمي وقد تكومت في بركة كبيرة حمراء" (ص 14). موازاةً مع ما يُترجم كما يلي عن رواية (آنا ماريا ماتوتي): "لقد أحرقوهم أحياءً، المشؤومون، المشؤومون، إنهم يقتلون كل الناس الأبرياء. إنهم يملؤون البلاد بقوافل الشهداء" (ص 40).

نظراً لخطورة الموضوع وخصوصيته الإنسانية البحتة، يشترك الكاتبان في عدّة زوايا أهمها رصد معاناة الأطفال - خاصة النفسية - جرّاء مغبّة الحروب وما

تخلّفه من تشوهات معنوية تؤرّق ذاكرتهم وتُلطّخ البراءة التي تحتويها قلوبهم الصّافية جرّاء اليُتم والتشرّد والضّياع، وهذا ما نستخلصه حين نقرأ مثلاً في "الفراشات والغيلان": "إلى أين ستذهب يا محمّد؟ إننا نسعى على غير هدى لقد ضيعت كل أهلي وأقاربي ليس لي من أعرفه خارج قريتي... ولا أحد يمكن أن يأويني أو يقوم على أمري" (ص 22)، حيث أن مصير البطل في هذه الرواية مأساوي كمصير الطفلين "ماتيا" و"بورخا" في "الذاكرة الأولى" إذ نترجم على لسانهما: "أبي يحارب في الجبهة ضد الأشرار وأنا هنا وحيد" (ص 52). "الحرب أين ضاع أبي، غرق في القاع جرّاء أفكاره السيئة" (ص 115).

من أوجه التشابه الأخرى بين الرّوايتَيْن هو عنصر السرد والوصف على سبيل التذكّر والتّحسّر في عدّة مواضع من المؤلَّفَيْن، إذ نقرأ مثلاً على لسان البطل الطفل "محمّد" في "الفراشات والغيلان": "ما أتعسني! نسيت كلّ ذلك... صُوَري... جوائزي... كتبي... نسيتها في البيت... احترقت... نُهبت؟؟ لست أدري... ووجدت نفسي أخطو خارجاً" (ص 39)، ونفس خيبة الأمل والحسرة نُتَرْجمُها من رواية "ماتوتي"، على لسان الطفلة البطلة "ماتْيا" وهي تتذكّر لُعبتها وقَصصها بجمل شبه مبعثرة ممّا يجعلها تدلّ على مدى الذعر الذي يطغى في نفسها: "خيّم الليل كواقع مُريب ومنبوذ... وأنا بعينيّ المفتوحتيْن كأني مُعاقبة... تيقّنتُ أنّه لا وجود لجزيرة المستحيل ولا لحورية البحر لأنّ الرّجال والنّساء لا يُحبَّون وبقيَّت بركبتين لا فائدة منهما وتحولت إلى إسفنجة... كانت القصص مُخيفة وأضعت لُعْبتي (جوروجو) لم أعرف أين اختفى؟". ومن الملاحظ أنّ كلّا من الكاتبين استعمل الليل أو الظلام كرمز دالّ على سواد الذكريات والحزن الذي تُحْدثه في مُخيّلة البطلين كما في الصفحة الثامنة والثلاثين من رواية "جلاوجي": "كان الظلام لا يزال مخيّماً على القرية... هناك عادت إلى مُخيّلتي ذكريات الأيام الماضية الحلوة، حين كنت أقصد بيت صديقي عثمان كلّ صباح لنصطحب معاً إلى المدرسة".

وعلى نفس النمط نجد تلازمًا واضحاً بين المفردات الدالة على الظلمة والليل

وسرد الذكريات على لسان "ماتيا" إذ نُتَرْجم قولها في الصفحة مائة وثمانية وسبعون: "أتذكّر أني دخلت منطقة غريبة، كأنها ماء متحرّك: كأنّما الخوف يستولى عليّ يوماً بعد يوم. لم يكن الخوف الطّفولي الذي كنت أعاني منه إلى ذلك الحين. أحياناً كنت أنهض ليْلًا وأجلس في سريري لأتحسّس... كان شعور نسيته منذ صغري... كان الظلام يُخيفني وأفكّر: النهار والليل، النهار والليل دائماً؟".

كما أنه لو تأمّلنا غالبية الأسلوب الوصفي والسّردي في الروايتين - على الرّغم من الاختلاف النحوي بين العربية والإسبانية - وجدنا أنه يقوم على أساس الجمع بين مميزات لغة النثر ومميزات لغة الشعر، لأنّه يتبيّن لنا أننا نقرأ قصيدة نثرية نظراً لقصر الجمل وكثرة المجاز في التعبير كما في المقتطف التالي من الصفحة السابعة من "الفراشات والغيلان": "أجري... أتعثر... أنهض... أعدو... أتعثر... تنهش الحجارة زبدة ركبتي... نباح جنود يلسع قلبي الصغير خوفا... أغمض عيني أو أكاد... تغرق مقلتي في نهر من الدموع.

أجري... أتعثر... أسيج لعبتي الصغيرة بذراعي النحيلتين... أضمها إلى صدري. خطوات وألج الباب... تطول المسافة... يبعد الباب كبُعد القمر... أرجوك اقترب... أرجوك انفتح... إنهم خلفي تكاد أشداقهم تلتهمني... أحس أنيابهم تنغرز في لحمي الطري... لحم ساقيّ وإليتيّ".

ونكاد نقرأ نفس الخصائص في الرّواية الإسبانية كما نترجم عن الصفحة مائة وثلاثين من النص "سقط جوروجو على السجاد بذراعيه مجمّعتين مثيراً للشفقة ووجهه الأسود على الأرض. استلمته ووضعته مُجدّدا على صدري جاعلة رأسه على ميدالية السلسلة. أحضرت ملابسي، دخلت الغرفة المجاورة، وضعت ملابسي بسرعة. وبالحذائين في يدي، غادرت إلى الخارج. في زاوية الرّواق، نغمة ساعة الجدار (تيك تاك) قطعت الصمت. رافقني ظلي الطويل إلى غاية درج السّلم. جلست في الدرج الأول ولبست حذائي".

في كلا المثالين نقرأ وصفاً لهروب البطلين: محمد يهرب باتجاه البيت خوفاً من الغيلان التي كانت تلاحقه جرياً وفي الرواية الثانية تهرب "ماتيا" من غرفتها

إلى الخارج لتشارك باقي الأطفال في اللعب والحديث. ممّا يعني أن طريقة وهدف الهروب تختلفان ففي الرواية الأولى يهرب الطفل إلى البيت بينما في الرواية الثانية تهرب الطفلة خارج غرفتها بهدف السّمر مع الأصدقاء وتبادل الشكوى والتذمّر من الحرب والكبار (الجدّة).

من الملاحظ أيضاً انتهاء معظم العبارات القصيرة بثلاث نقاط متتالية ممّا يوحي بوجود الكثير من التفاصيل المبعثرة في ذاكرة البطل إلى درجة أنه لا يستطيع التعبير عنها كما في ما يلي: "وقع إقدام تقترب... ضجيج لا يكاد يُفهم... غبش يُغازل عيني المثقلتين تعباً... المتعبتين نعاساً... رؤوس تتراقص على ضوء مصباح خافت... تتداخل الرؤوس... تتدافع... تنزل... تعلو... تظهر... تختفي... بدأت الرؤيا تتضح... راحت عضلات جفني تنسحب بقوة للأعلى... انفتحت نوافذ عينيّ على مصراعيهما... اتضحت الرؤيا. لقد عادوا... ها هم أمامي يتدافعون والصمت سيد الموقف... هل أنجزوا المهمّة؟ هل نجحوا فيما ذهبوا من أجله؟ أعادوا جميعاً أم عاد بعضهم ومنع البعض الآخر؟ كانت مغامرة صعبة محفوفة بالمخاطر؟" (ص 28).

أيضا في "الذاكرة الأولى" نجد الكثير من الذكريات المُعبّر عنها بجمل قصيرة منتهية بثلاث نقاط لتدلّ على وجود المزيد من التفاصيل المؤلمة التي لا تقوى البطلة على ذكرها أو تتمنى محوها من مخيّلتها، خاصّة عندما تتذكر قصة انفصال والديْها قبل غياب الأب وموت الأم واندلاع الحرب، كما نترجم عن النص في الصفحة مائة وواحد وأربعين: "بدايةً عشت معهما - على الأقلّ أتذكّر شيئاً من هذا القبيل... لكن كنت صغيرة جدّاً. كانوا يقولون أن جدّتي لم تحب أبي. لقد عاش والديّ معاً لبعض الوقت، لكن على ما أذكر، بعدها تمّ الطّلاق..." وتتابع بنفس الأسلوب متذكّرة بصعوبة وألم اختفاءهما إلى الأبد: "خسارة، لماذا؟ لا أتذكّر شيئا عن هذا... تقريباً لا شيء... أخذاني إلى مدرسة في "مدريد"، كانت تسمّى "سانت مور" وتقع في شارع "الثيشني"... وعندما رجعت إلى البيت، لم يكونا هناك إلى الأبد. أبدا لا هو ولا هي. لكن لا شيء أهمّني خاصّة لأن

دُمْيتي "جوروجو" كانت معي".

استنادًا إلى تأويلية المعنى في الأمثلة السابقة المنتقاة بهدف المقارنة وباعتبار أن "المعنى حتى لو تعلق الأمر بأدنى المستويات الدلالية، هو نتاج عمليات تأويلية محكومة باستراتيجية"(4) نستنتج، من جهة، أن كلا الأديبين قد تجاوزا الحديث عن الإقليم الواحد وتعدّوه إلى الخوض في محن الأنسان الوجودية في أي زمان ومكان، كأزمة الحرب التي تجر الكره والحقد وتزرع المآسي والموت للكبير والصّغير، ومن جهة أخرى، إذا تأملنا لغة الوصف في الأمثلة السابقة وجدناها سهلة وبعيدة عن التعقيد، ذات تراكيب نحوية بسيطة غير أن الفرق في تناول الموضوع ذاته يكمن في وضعية الراوي البطل تجاه الأحداث إذ أّنّ البطل في "الفراشات والغيلان"، (الطفل محمد) هو شاهد مشارك أو حاضر في صلب الوقائع: "من هؤلاء الوحوش أمي؟ ماذا يريدون؟ لماذا كسروا الباب؟ ماذا فعلنا...؟" (ص 17). بينما في الرواية الثانية فالبطلة الطفلة ماتيا تبدو بعيدة عن مسرح الأحداث كأنّها شاهدة حيّة كونها انتقلت إلى بيت الجدة - الذي أصبح ملجأ للعائلة ومستقبلا للجرائد والأخبار عبر جهاز الراديو - إلى أن تضع الحرب أوزارها.

أما اذا نظرنا إلى العملين باعتبارهما ظاهرة أدبية، وجدنا أن النص يُخفي الكثير من الحقائق التي لا نكتشفها إلا إذا توصلنا إلى سبر أغوار تلك العلاقة الكائنة بين النص والمتلقي، لأننا نصطدم في كثير من المواضع بما يسمى المعنى البعيد الذي تبنى عليه مواضيع الرواية وتُصاغ حسبه أهداف الكاتب غير المعلنة أو غير مباشرة باعتباره مؤسس الظاهرة أو صانع الإنتاج الأدبي وهذا ما يؤكده "فولفجانج ايزر" إذ يوضح أّنّ "الظاهرة الأدبية لا تحدد بالعلاقة بين المؤلف والنص بل بالعلاقة بين النص والقارئ"(5). لهذا التمسنا بعض السبل من أجل تحليل المعاني البعيدة للألفاظ بغرض التوصل إلى مدى التشابه في تقنيات الروائيين لبلوغ هدفهم والمتمثل في عكس الأحداث التاريخية بواقعية ووفاء تماشياً مع مبادئ وأسس الالتزام الذي يمكن من خلاله اعتبار الكاتب في الحياة مثل

الجندي المقاتل في المعركة على حدّ تعبير الأديب والفيلسوف الوجودي الفرنسي جون بول سارتر، وهذا ما يجعل دور الناقد هاما إلى جانب عمل الأديب وهذا ما يؤكده "روبرت هولي جوس": "تلقي النصوص يعد من قيمتها ومعناها عبر الأجيال إلى وفتنا الحاضر حيث نكون بمثابة قُرّاء أو مؤرّخين وذلك في أفقنا الخاص حيال هذه النصوص"[6].

وعليه فإنه من خلال قراءة هيرمونيطيقية للروايتين تتجلى لنا هواجس الكاتبين حول الحرب والكره كموضوع وجودي يؤرق أيّ إنسان على وجه الأرض، إذ نلحظ إسقاط هذا الهمّ لدى الأديبين على البطلين: الطفل محمد في "الفراشات والغيلان" والطفلة ماتيا في "الذاكرة الأولى"، ففي الأولى نقرأ: "إنهم أعداؤنا... بل أعداء البشريّة قاطبة... كلّ مصائب الإنسانية جاءت منهم... انهم وحوش بلا قلب ولا رحمة... التاريخ يحدثنا عن ذلك... والتاريخ يعيد نفسه والتاريخ صادق والله" (ص 23). ونفس التخوفات عن الحرب نقرأ في الرواية الثانية: "وهكذا بقينا لمدة أكثر من شهر دون أي جديد يُذكر... متى تنتهي الحرب... الحرب ستكون مسألة أيام... يقولون" (ص 27).

وهكذا نتوصل إلى أنّ كلاّ من الأديبيْن وصف خيبة الأمل بنبرة التأنيب والحسرة المختبئة خلف الكلمات وبين السطور لتكوّن نصّا غائبا حاولنا أن نصنعه كقرّاء وباحثين في الرواية لأنه على حد تعبير محمود درابسية "النص الأدبي في الأصل نصّان: نص موجود تقوله لغته ونص غائب يقوله قارئ منتظر"[7]. وممّا يلفت الانتباه في المُؤلّفيْن هو اهتمام الطفلين البطلين بالمدرسة، حيث يقول محمد "لا شك أنهم هدموا الجدران وصارت مدرستي الآن أطلالاً"[8]. "وحلق بي الخيال استرجع طفولتي المغتالة... قريتي التي أجهضوا حلمها الأكبر"[9]. وتقول ماتيا متشوقة للعودة إلى شبه الجزيرة: "خلال العطلة اندلعت الحرب. العمة إيميليا وبورخا لم يستطيعا العودة إلى شبه الجزيرة، والعم ألفارو انضم إلى الجبهة كونه كولونالا. أنا وبورخا مصدومان، كضحية لكمين غريب، فهمنا أنه أصبح لزاما علينا تحمل المكوث في الجزيرة لأجل غير معلوم. مدرستانا بقيتا بعيدتين وحام في

الجو شيء مزعج بدأ يؤثر في الكبار ويُضفي على حياتهم ظرفا غير عاد"[10].

وعليه يمكننا تأكيد مدى غزارة النزعة الإنسانية لدى المؤلفيْن على الرغم من اختلاف انتمائهما العرقي واللغوي إلا أن التشابه يتجلى خاصة من خلال البطلين والمواضيع إذ نقرأ في النقد العربي الحديث عن تأثير الثقافات الأوروبية في الحياة الأدبية منذ القرن العشرين، لهذا استعملنا مختلف نظريات النقد الأدبي الأوروبية التي أثرت في الكتّاب العرب حيث أصبح معظمهم يُبدع من خلفية المجتمع الذي ينتمي إليه ومن خلفية ثقافة الآخر أو النقد الأدبي الأوروبي حيث يقول فيصل دراج وسعيد يقطين: "نشأ النقد الأدبي العربي الحديث في عمومية نظرية، تتحدث عن الجديد الأدبي والاجتماعي والسياسي في آن... ولهذه العمومية ما يبرزها ويسوغها، ذلك أن الدفاع عن حداثة أدبية لا معنى له خارج مجتمع حديث في علاقاته الأدبية وغير الأدبية"[11].

انطلاقاً مما سبق نستنتج أن كلًّا من رواية "الذاكرة الأولى" التي تندرج ضمن أدب ما بعد الحرب، أو أدب الواقعية التاريخية حسب التقسيم البانورامي الكرونولوجي للأدب الإسباني ورواية "الفراشات والغيلان" التي تنتمي إلى ما يسمى بأدب المحنة، تساهم في تكوين نظرة عن التطورات التاريخية التي عرفتها كلٌّ من الجزائر وإسبانيا وتساعد في دعم وتعزيز فكرة أهمية الرّواية كإنتاج ثقافي وفني مرتبط ارتباطا وثيقا بالمجتمع الذي تولد فيه لتعكسه بهدف العتاب والنقد البناء أيضاً. حيث يبدو الرّوائي الصوت النائب عن كل مضطهد جرّاء الحرب وكأنه ضمير الشعوب الحي الذي يؤنب انهيار القيم الإنسانية وغياب المحبة بين أفراد الوطن الواحد وبين شعوب العالم كافة. وعليه يبقى الأدب محرّك المقاومة والصمود كما يصرح الشريف جلال فاروق: "لمّا كان الأدب والفن جزءً من الفعالية الثقافية العامة للإنسان فإنهما يظلان مرتبطين بالشرط الإنساني في مختلف مراحل تطوره التاريخية... فلا فنّ إلّا بالإنسان"[12]. وهذا ما يعكس العلاقة الوثيقة بين الأدب والمجتمع كما يوضح مجموعة من النُّقاد: "الضمير القومي للأمة لا يمكن أن يتبلور إلّا من خلال الأدب الذي تخلقه قريحة لكل أمة"[13]. إضافة

إلى كون الأديبيْن تبنيا قضية الشعب المضطهد جراء الحرب فإنه تجدر الإشارة إلى تأثر كلّ منهما بأدب المشكلة وتضامنهم مع الطفولة المظلومة بشكل خاص على غرار الأشخاص الآخرين. إلا أنه على الرغم من التشابه بين العملين فإن لكل منهما خصوصيته التي تمليها اللغة كما يوضح تودوروف تزفتان: "ليس الأدب ولا يمكن أن يكون إلا توسيعاً لبعض خصائص اللغة واستعمالاتها... العمل الأدبي هو عمل فني لفظي"(14).

من جهة أخرى فإن شخصية كل كاتب أو تجربته مع الحرب تختلف، لأن جلاوجي عاش فترة التسعينيات شاباً بينما ماتوتي عرفت الحرب الأهلية الإسبانية في طفولتها، لهذا كرّست معظم أعمالها للطفولة والخيال القصصي متخذة من الطفل بطلا لما تكتب على عكس أعمال الروائي الجزائري الذي يتخذ لها نماذجًا مختلفة من الأشخاص كأبطال، إلا أنه في "الفراشات والغيلان" البطل هو الطفل المذعور التائه المرتبط بلعبته تماماً مثل البطلة في "الذاكرة الأولى" وبما أنه حسب كونديرا: "الرّواية ليست تحليلا للواقع وإنّما تحليل للوجود الإنساني باعتباره حقلا للمكنات الإنسانية"(15). فإنه يمكن أن نعتبر اللعبة (الدمية) في الرّواية الإسبانية - التي هي في الأصل دمية الكاتبة نفسها التي كان اسمها "جُوروجُو" كما استعملته في الرواية تكراراً لأنه رفيق البطلة - رمز السعادة الضائعة ونهاية الحرب التي يحلم بها الجميع خاصة الصّغار - ففي هذه الرواية تتعرض الطفلة للطّرد من المدرسة بسبب رفضها ترك اللعبة في البيت مثلما طردت الحرب الابتسامة والسعادة من حياة الناس إذ نقرأ "كنت أحس بالخوف دائما. لحسن الحظ اصطحبت معي دميتي الصغيرة السوداء مخبأة بين قميصي وصدري" (ص 16).

أمّا في الرواية الجزائرية فيبث لنا الكاتب انشغال الطفل بلعبته في خضم هجوم الأشرار على البيوت: "لعبتي أمّي... أرجوك... لعبتي... لعبتي... لا بد أن أنقذ لعبتي... لن يدوسوها بأقدامهم الخشنة... بحوافرهم البغيلة... لن يبتروها مني"(16) وكأن الطفل يريد إنقاذ سعادته من بين أيدي مختطفيها أو مغتاليها.

ممّا نلاحظ في الرّوايتين هو الأسلوب الاستعاري الذي يجسد من خلاله

كل من المُؤلّفين مشهد الحرب بإثارة مُحاولين إشراك القارئ في تصوّر وتخيّل الحدث. فمثلاً في "الفراشات والغيلان" يصف جلاوجي قتل الغيلان للأشخاص بتفاصيل تدفع بنا إلى التعاطف مع الشخصيات كالأمثلة التالية: "ومدّ أحدهم إلى رجل جدتي العجوز، وكانت قد فطنت فراحت تئن أنات متقطّعة، فحملها كما يحمل النسر فريسته، دار بها عدة مرات ثم أطلق سراحها ليرتطم رأسها بالجدار، ويتهشم، ويتطاير منه بعض الأجزاء ويتراذذ مخها هنا وهناك" (ص 12)، "شحذ رشاشه وأفرغ ناراً كاوية في ظهر أمي حتى تقيّأت فوقنا... دوّى الرّصاص وسمعت عمتي البكماء تصيح... أدركت انهم قتلوا عمتي الصغرى" (ص 13). أمّا في "الذاكرة الأولى" فنجد أنّ الرّواية أسقطت أحداث الحرب الأهلية على حياة الأطفال، الذين يُفّضلُون اللعب بطريقة عدائية بحتة حيث ينقسمون إلى فوجين مُتخاصمينْ ليبدؤوا الشجار بالأسلحة البيضاء وبإضرام الحريق في "ساحة اليهود" مُقلّدين ما يجري على أرض الواقع من انفجارات واغتيالات في الموقع الذي كان اليهود يقتلون فيه الضعفاء من الناس حرقاً، حسب ما قرأ "بورخا" في الكّتاب الذي وجده في مكتبة الجدّ ومن بين تلك الأمثلة: "إنهم في الساحة... أشعلوا النيران وبدؤوا بمشاجرتنا بسكاكين الجزارة" (ص 158).

إلا أنه على الرغم من الأحداث المأساوية التي ترويها الرّوايتان يبرز لنا أن الكاتبيْن فضّلا ختم المُؤلّفينْ ببصيص من الأمل حول المستقبل، حيث نقرأ على سبيل المثال في "الفراشات والغيلان": "أصبحت الشمس مشرقة دافئة... فدبّت حركة غير عادية داخل مجتمعات البؤس والشقاء والغربة... لعل الناس بدؤوا يسترجعون أنفاسهم الآن ويستردون ما ضاع من قوتهم وجَلَدهم" (ص 73). "ارسما شمسا على وشك الشروق... شمس الفجر وقد بدأت تمدّ خيوطها تهزم الظلام... وأي الرّسمينْ يكون الأجمل تكون له الجائزة" (ص 75)، أما في الرّواية الأخرى فنقرأ مثلاً: "حسناً، حسناً، لا تنزعج. حمداً لله ستذهبون إلى المدرسة وكل شيء سيصبح عادياً".

نستخلص من هذه الدراسة الوجيزة أن الحدث التاريخي في أي أمة يحرّك

أدبها إذ يهب الكتّاب مواضيع واقعية ويلهم قريحتهم الإبداعية كما فعلت الحرب الأهلية في الأدب الإسباني إذ ساهمت في ظهور مجموعة جيل الخمسينيات المتمثلة في الأدباء الذين عاشوا طفولتهم خلال تلك الحرب ومن بينهم آنا ماريا ماتوتي التي ترجمت أعمالها إلى ثلاث وعشرين لغة كما ترشحت ثلاثة مرات متتالية لجائزة نوبل للآداب وأما عن أحداث عشرية التسعينيات في الجزائر فقد ولّدت ما يسمى بـ"أدب المحنة" أو "الأدب الاستعجالي" الذي نمّى الالتزام الوطني لدى الكتّاب وحمل أهدافا إنسانية بحتة.

الهوامش:

1 - ماريوس فرانسوا جويار: الأدب المقارن، ترجمة محمد غلاب، مطبعة لجنة البيان العربي، ط1، القاهرة 1956، ص 5.

2 - نفسه.

3 - أمبرتو إيكو: القارئ في الحكاية، ترجمة أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب 1996، ص 21.

4 - عبد الملك مرتاض: التأويلية بين المقدس والمُدنّس، مجلة عالم الفكر، المجلد 29، ع1، الكويت 2000، ص 205.

5 - فولفغانج يزر: فعل القراءة، ترجمة حميد لحميداني وجلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس 1989، ص 5.

6 - روبرت هولب: نظرية التلقي، ترجمة عز الدين إسماعيل، النادي الثقافي، ط1، جدة 1994، ص 40.

7 - آنا ماريا ماتوتي: الذكرة الأولى، منشورات ديستينو ليبرو، برشلونة 1960، ص 27.

8 - محمود درابسة: التلقي والإبداع، مؤسسة حمادة، الأردن 2003، ص 42.

9 - عز الدين جلاوجي: الفراشات والغيلان، منشورات رابطة أهل القلم، ط2، سطيف 2006، ص 63.

10 - المرجع نفسه، ص 73.

11 - دراج فيصل ويقطين سعيد: آفاق نقد عربي معاصر، دار الفكر، ط1، دمشق 2003، ص 164.

12 - الشريف جلال فاروق: إن الأدب كان مسؤولاً، منشورات اتحاد الكتّاب العرب،

ط1، دمشق 1978، ص 16.

13 - سمدون حمادي وأخرون: اللغة العربية والوعي القومي، بيروت 1984، ص 265.

14 - تزفتان تودوروف: في اللغة والأدب، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي، بيروت 1990، ص 42.

15 - ميلان كونديرا: فنّ الرواية، منشورات غاليمار، باريس 1986، ص 61.

16 - عز الدين جلاوجي: المرجع نفسه، ص 9.

References:

1 - Darabsa, Maḥmūd: At-talaqqī wa al-ibdā‘, Mu’assasat Ḥamada, Jordan 2003.

2 - Djlaoudji, Azzeddine: Al-farāshāt wa al-ghilān, Rabiṭat Ahl al-Qalam, 2nd ed., Sétif 2006.

3 - Eco, Umberto: Al-qāri’ fī al-ḥikāya, (Lector in fabula), translated by Antoine Abū Zayd, Al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, Casablanca 1996.

4 - Fārūk, al-Sharīf Jalāl: Inna al-adab kāna mas’ūlań, Publications of the Arab Writers Union, 1st Edition, Damascus 1978.

5 - Fayçal, Darrāj and Saïd Yaqṭīn: Afāq naqd ‘arabī mu‘āsir, Dār al-Fikr, 1st ed., Damascus 2003.

6 - Guyard, Marius-François: Al-adab al-muqāran, (La littérature comparée), translated by Muḥammad Ghallāb, Lajnat al-Bayān al-‘Arabī, 1st ed., Cairo 1956.

7 - Ḥammadī, Samdūn et al.: Al-lugha al-‘arabiyya wa al-wa‘ŷ al-qawmī, Beirut 1984.

8 - Holub, Robert: Naẓariyat at-talaqqī, (Reception theory), translated by ‘Ezz ad-Dīn Ismāïl, Al-Nādī al-Thaqāfī, Jeddah 1994.

9 - Iser, Wolfgang: Fi‘l al-qirā’a, (The act of reading), translated by Hamid Lahmidani and Jallali al-Koudia, Makatabat al-Manahil, Fez 1989.

10 - Kundera, Milan: Fań ar-riwāya, (L'Art du roman), Gallimard, Paris 1986.

11 - Matute, Ana María: Al-dhikra al-’ūla, (Primera memoria), Edit. Destino Barcelona 1960.

12 - Mortad, Abdelmalek: At-ta’wiliyya bayna al-muqaddas wa al-mudannas, Majallat ‘Ālam al-Fikr, V.29, N° 1, Kuwait 2000.

13 - Todorov, Tzvetan: Fī al-lugha wa al-adab, (Littérature et signification langue et langage), translated by Saïd al-Ghānimī, Al-Markaz al-Thaqāfī, Beirut 1990.



مجلة حوليات التراث، العدد 14، 2014، ص 139 - 147
ISSN 1112-5020

الذِكر عند الصوفي الشيخ أحمد بمبا

د. صالح انجاي
جامعة شيخ أنت جوب بدكار، السنغال

الملخص:

نحاول من خلال هذه الدراسة أن نبين نقطة من أساسيات المنهج الروحي عند الصوفي الشيخ أحمد بمبا، وهو من كبار الزهاد الذين تكونت حولهم جماعات من المسترشدين لهداية الرحمن في أفريقيا. ويقدم ذلك المنهج التربوي الروحي نوعيات خاصة قد تهيج الفكر والتأمل لاختلافه في بعض تصرفاته مع سلوك الطرق الصوفية التي أُسست قبل مجيء الشيخ، ففيما يتعلق بممارسة ذكر الله التي ما زالت ولا تزال تركز نشاطات الصوفي كلها في سيره إلى الإخلاص والإتقان تُوجد عند هذا الشيخ كيفية خاصة تلفت النظر.

الكلمات الدالة:

ذكر الله، التصوف، الزهد، الأدب السنغالي، التربية الروحية.



The invocation according to the Sufi Sheikh Ahmad Bemba

Dr Saliou Ndiaye
University Cheikh Anta Diop of Dakar, Senegal

Abstract:

Through this study, we are trying to show a point of the basics of the spiritual approach of the Sufi Sheikh Ahmed Bemba, who is one of the great ascetics around whom groups of guides for the guidance of the Most Merciful were formed in Africa. This spiritual educational curriculum presents special qualities that may irritate thought and contemplate because of its difference in some of its behavior with the attitude of the Sufi ways that were established before the coming of the Sheikh, with regard to the practice of remembrance of God, which still and continues to focus all the activities of the Sufi in his courses towards sincerity and perfection, this Sheikh has a special method that attracts attention.

Keywords:

invocation, mysticism, asceticism, Senegalese literature, spiritual education.

تاريخ النشر: 2014/9/15
saliou2.ndiaye@ucad.edu.sn



ولد الشيخ أحمد بمبا حوالي 1853 في قرية امبكي (السنغال)[1] واسمه أحمد بن محمد بن حبيب الله البكي المشهور بخادم رسول الله، وهو شيخ صوفي مارس في بداية الأمر الورد القادري ثم تناول بعد ذلك عدة أوراد ثم بدأ يؤدب تابعيه حسب منهجه الروحي وذلك بعد أن أمره به الرسول خلال مناجاته السرية.

كانت كثرة الجماعات التي لبت دعوته سببا لمشكلات عديدة بينه وبين القوة المستعمرة الفرنسية التي كانت تسود في بلاده، ولذلك لقي من قبلها صعوبات وآلام فنُفي مرات، وكانت تلك الشدة باعتبار الشيخ الصوفي ابتلاء وتجربة تولدت عن سيره على طريق الإتقان الروحي، توفي الشيخ سنة 1927 في جربيل (السنغال)، وتطورت الجماهير الغفيرة التي استقطبها منهجه التربوي إلى طريقة صوفية سُميت بطريقة "مريد الله".

لكن ذلك المنهج التربوي الروحي يقدم نوعيات خاصة قد تهيج الفكر والتأمل لاختلافه في بعض تصرفاته مع سلوك الطرق الصوفية التي أسست قبل مجيء الشيخ، ففيما يتعلق بممارسة ذكر الله التي ما زالت ولا تزال تركز نشاطات الصوفي كلها في سيره إلى الإخلاص والإتقان توجد عند هذا الشيخ كيفية خاصة تلفت النظر، فلذلك نهتم هنا بدراسة منهجه على هذا الصدد لكي يكون ذلك مساهمة على وصف موقفه تجاه الطرق الصوفية السابقة في حين تثبت بعض الدراسات[2] أنه قد طرحها كلا.

نحاول في هذا البحث أن نركز الدراسة على نقاط تبدأ بتذكرة مهمة الذكر في منهج الصوفي عموما ثم تطورها إلى الورد عند الطرق، فنأتي بنبذة حول خصوصية الشيخ أحمد بمبا في هذا المجال.

1 - الأذكار عند الصوفية:

ومما ثبته المتخصصون هو أن الغزالي[3] قد أثر عبر عمله الائتلافي بين التصوف والسنة اتجاهين في عالم التصوف، فنجد بعد وفاته علماء صوفية استمروا

على التبحر في الكتابة والتأليف حول الحقائق والأسرار الباطنية والفلسفية عن التصوف فمنهم مثلا الشيخ محي الدين بن عربي(4).

أما الآخرون فتركزوا حول السكوت عن النظريات والسلوك على طريق العمل والممارسة، يتجسم عندهم "إحياء علوم الدين"(5) بإخلاص شرعي مع تربية روحية، وتتولد المعرفة الإلهية عندهم عن الذوق عبر تجربة قلبية لا عن الجدل أو النظريات الكثيفة، فعند هؤلاء تحتل ممارسة الذكر محلا أساسيا من بين وسائلهم الروحية، ثم تطور هذا الاتجاه إلى طرق صوفية تشكلت حسب تصرفات وميول المشايخ. فالتصوف السني الذي يتمثل بهذا الاتجاه ما زال يهتم بتربية النفس(6) وإتقان القلب بعبادات شرعية مخلصة، فبذل الجد كله إلى تحقيق هذا الإخلاص وذلك عبر عدة تصرفات منهجية تولدت عن اجتهاد المشايخ الطالبين الوسيلة الرائعة إلى هذا الكمال(7).

لما ظهرت الطرق الصوفية ساد الذكر كمهور لهذا السلوك، فكان بعض الشيوخ يرون أولويته لفعاليته كوسيلة تربوية روحية، ويوافق ذلك معنى قول الكاتب الصوفي الشعراني: "سمعت سيدي علي المرصفي رحمه الله يقول: قد عجز الشيوخ فلم يجدوا للمريد دواء أسرع في جلاء قلبه من مداومة ذكر الله عز وجل"(8).

ففي محلٍ آخر وفي نفس المصدر زاد هذا الشيخ قائلا: "إذا ذكر المريد ربه بشدة وعزم، طُويت له مقامات الطريق بسرعة من غير بطء، فربما قطع في ساعة ما لا يقطعه غيره في شهر وأكثر"(9).

ويؤكد المتصوفون أنه لا يمكن حصول المعرفة الإلهية إلا بالعبادة والإخلاص(10) فلا يتحقق هذا الإيجاد بواسطة النظريات الكتابية، وتعبر عن هذا الموقف أقوال الشيوخ التي نقلها الشعراني: "وقد كان سيدي إبراهيم الدسوقي رضي الله عنه يقول: يجب على المريد أن يجمع همة العزم، ليعرف الطريق بالذوق لا بالوصف والقلم"(11). وقد كان سيدي الشيخ أبو السعود بن أبي العشاير يقول: "كتاب المريد هو قلبه"(12). تؤكد هذه الأقوال أولوية العمل بالعبادة وبممارسة

الذكر فوق النظريات الكتابية[13].

ومن المشهور أن للمتصوفين عدة أذكار كانوا يتواصون بها بين الأجيال من الشيوخ إلى المريدين وذلك عبر أسانيد خاصة لهم، وكانوا يحفظونها داخل دائرتهم الروحية، فمنهم من خصصوا لها تفاصيل في كتاباتهم كما هو الحال عند الغزالي[14] والشعراني[15]، فبينوا أن لهذه الأذكار منابع سنية. ورغم كل ذلك كانوا لا يعرضون مضمونها إلا لإخوانهم في السلوك.

بدأت هذه الأذكار تعلن للجمهور في القرن الخامس الهجري مع مجيء الطرق الصوفية التي تتوسع دوائرها لكثرة الجماعات المتدفقة إليها، ولاسيما لأن الذكر كان من الأصليات المميزة للطريقة الصوفية وذلك حسب إسناده وتلقينه وتركيبه فسمي وردا لأجل ذلك ولأجل ترتبه وانتظامه.

قد اتهم بعض الفقهاء[16] المتصوفين بالشرك لأنهم كانوا يتناولون - حسب اعتقاداتهم - أذكارا باطنية وسحرية، وتأيدت تلك التهم بالحجاب الكثيف الذي كان يستر مناجاتهم ومعاملاتهم، فبدأ هذا الحجاب يُرفع تدريجيا مع مقارني الشعراني حين انكشفت في كتاباتهم أذكار سنية مثل كلمات التوحيد والتوبة والصلاة على النبي (ص)[17].

2 - الورد بين الترتيب والتلقين وخصوصية الشيخ أحمد بمبا:

بعد دراسة نصوص الصوفية يبدو أنه كانت الخصوصية فيها ذلك التلقين الذي يفضي نوعا من السر والبركة والنور من الشيخ إلى المريد، فتختلف فعالية الفيض في قلب السالك باختلاف شرعية الشيخ وروحيته واختلاف همة المريد واجتهاده. ويتمثل التلقين بانتقال الكلمات الذكرية (الورد) من فم الشيخ إلى المريد خلال بيعة توجب علي هذا الأخير دوام الممارسة وحسن التطبيق وفقا لشروط يبينها المربي، فعندئذ يتطاول السند الذي كان النبي هو منبعه الأصلي وهو ما يسمى بسند نقل ظاهري، إذ من الممكن أن يأخذ الشيخ "عن رسول الله (ص) يقظة ومشافهة، بالكيفية المعروفة بين القوم في عالم الروحانية"[18] وهو ما يسمى بسند النقل الباطني.

وهذا السند الوجيز الباطني نجده عند جميع أرباب أوراد الطرق الذين يزعمون أن الرسول (ص) قد لقنهم الأذكار مباشرة، وهذا المستوى الروحي مشروح عند الكاتب الصوفي محمد الحافظ أحد شيوخ الطريقة التجانية، وهو يقول في كتابه: "ومنتهى ما يصل إليه الأولياء الاجتماع بالنبي صل الله عليه وسلم في اليقظة"[19].

ويتصادف مضمون جميع أوراد الطرق حول كلمات الاستغفار والتوحيد والصلاة على النبي (ص)، فيقدم مثلا السيد علي الحرازمي الورد الذي أوجبه شيخه على مريديه بهذه الكلمات: "أما أوراده (رضي الله عنه) التي تُلقى لكافة الخلق الذي رتبه له سيد الوجود وعلم الشهود (ص) هو: أستغفر الله مائة مرة والصلاة على رسول الله (ص) بأي صيغة كانت مائة مرة ثم الهيللة مائة مرة"[20]. ونجد الأوقات المختارة عند طرفي النهار عموما من المشابهات وذلك وفقا لأمر إلهي: "واذكر اسم ربك بكرة وأصيلا"[21].

وعلاوة على الشروط العامة التي تُحترم عند ممارسة الذكر زاد مؤسسو الطرق تقييدا وشروطا أخرى مميِّزة لأساسية كل طريقة وخصوصيتها. ومما قيده مثلا الشيخ المؤسس للطريقة التجانية هو أن هذا الورد لا "يلقن لمن كان له ورد من أوراد المشايخ إلا أنه تركه وانسلخ منه ولا يعود إليه أبدا"[22]. وهذا الشرط كان سائدا عند الصوفية منذ الأجيال الأولى ومن المقصود في ذلك أن لا يتردد ولا يلتفت المريد عن سلوكه، ومنه أيضا حماية الطريقة عن التأثيرات السلبية الخارجية.

نلاحظ معاملة خاصة عند الشيخ أحمد بمبا فيما يتعلق بالأوراد، فبيَّن مؤرخوه أنه رفض تناول وردين أو أكثر في آن واحد عند المريد، كما رفضه الأجيال السابقة، لكنه لا يوجد عنده التقييد المذكور آنفا: "كان لا يأمر من تعلق به وقد أخذ وردا قبله أن يترك ورده بل يأمره بالتمسك به على نية أنه أخذه منه"[23]، "وإذا تعلق به مريد ولم يقل شيئا يأمره بورده الخاص"[24].

ويدل هذا على أن بعض مريديه كانوا يمارسون أوراد الطرق السابقة وكان

ذلك بموافقة شيخهم هذا، ويصادف الموقف قوله المنقول من مجموعته: "فليعلم ولينتبه جميع العالمين علي أن الله تبارك وتعالى أعطى عبده خليله حبيبه وخديم رسوله وخليله وحبيبه صلى الله تعالى عليه وعلى آله وصحبه وسلم وبارك الورد القادري والورد الشاذلي والورد التجاني بعد القرآن والحديث وجميع العلوم النافعة تعلما وتعليما بواسطة أرباب الأوراد الثلاثة... وأذن له في إعطاء جميع الأوراد... والله على ما نقول وكيل"[25].

من المفهوم هنا أنه قد لقنه مؤسسو تلك الطرق الثلاثة أورادهم مباشرة وأذن له الله في تلقينه لمريديه، ولا يمكن ذلك إلا بواسطة تلك الكيفية الروحانية المذكورة، فيعلن "للعالمين" أن عنده شرعية وخصوصية تمكِّن هذه الكيفية الاستثنائية. فمن الشذوذي عند هذا الشيخ رفعه لمريديه تلك التقسيمات التي طال ما انفصلت بها الطرق الثلاثة، وكأنه يعبر عن حقيقة روحانية فائقة وشاملة لجميع الطرق الصوفية كما أشار إلى ذلك في مؤلفاته الأولى[26]:

فكل ورد يورد المريدا لحضرة الله ولن يحيدا
سواء انتمى إلى الجيلاني أو انتمى لأحمد التجاني
أو لسواهما من الأقطاب إذ كلهم قطعا على الصواب

وينتج من التأمل أنه يتقدم أحمد بمبا كأول شيخ صوفي يأمر بأوراد أساسية ومختلفة مميِّزة لطرق مختلفة في آن واحد، وهذا الموقف لا يلائم مع أي رفض أو طرح زعمه الباحث محمد شكرون[27] خلال دراسته عن الشيخ. إنما هو يثبت ويحيي الطرق بانفتاحه الذي يتأكد مرة أخرى في قوله حين يأمر أتباعه بتناول دعوات الصوفية: "وأما أحزاب الأقطاب ودعوات الصالحين فأذنت لكم جميعا في العمل بكل ما تيسر لكم منها حيث وجدتموه"[28].

وعلى هذا السياق فإن تسمية تابعيه باسم "مريدو الله" تعبر عن التماسه لتلك الحقيقة الروحية الفائقة، فهذا الاسم يشمل جميع السائرين إلى الله تعالى.

إن هذا المفهوم لخصوصية الشيخ أحمد بمبا عن كيفيته التربوية وخاصة

فيما يتعلق بالأذكار يؤكد أن منهجه الروحي يفوق مجرد فرع من فروع الطريقة القادرية أو مجرد طائفة متنافسة بين الطرق الصوفية. فمن الممكن تأكيده هو وجود اندفاع روحي قوي عند الشيخ يشير إلى التماسه الفائق لوحدانية الصوفية والمسلمين عامة، فأدخل في خدمته إحياء جميع المنابع الروحية الجارية من عين الرحمة الذي هو الرسول (ص).

الهوامش:

1 - محمد بشير البكي: منن الباقي القديم في سيرة الشيخ الخديم، المطبعة الملكية، الدار البيضاء، (د.ت)، ص 31. انظر أيضا، محمد الأمين جوب: إرواء النديم من عذب حب الخديم، إيطاليا 2007، ص 11.

2 - Mouhammad Chakroun : La profession de foi d'Ahmadou Bamba, in Revue sénégalaise d'études arabes, Faculté des lettres et sciences humaines, Université Cheikh Anta Diop, Dakar, juin 2008, Numéro 3, p. 62.

3 - G.-C. Anawati et L. Gardet : Mystique musulmane, 3e édition, Vrin, Paris 1976, p. 53.

4 - توفي الشيخ أبو بكر محي الدين بن عربي في دمشق سنة 1240م.

5 - أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص 534.

6 - عبد الكريم القشيري: الرسالة، مكتبة محمد علي الصبيح، القاهرة 1972، ص 120.

7 - الصوفي الشهير المحاسبي يتميز مثلا بمحاسبة النفس. انظر، الحارث المحاسبي: الرعاية لحقوق الله، دار المعارف، القاهرة 1990، ص 431.

8 - عبد الوهاب الشعراني: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، المكتبة العلمية، بيروت 1962، ص 70.

9 - المصدر نفسه، ص 88.

10 - S. Ndiaye : L'âme dans le Tasawwuf, analyse de la vie des premiers soufis, Thèse de doctorat de 3e cycle (arabe), Lettres, Université Cheikh Anta Diop, Dakar 2008, p. 257.

11 - عبد الوهاب الشعراني: المصدر السابق، ص 104.

12 - المصدر نفسه، ص 115.

13 - المصدر نفسه، ص 36.

14 - أبو حامد محمد الغزالي: المصدر السابق، ص 267.
15 - عبد الوهاب الشعراني: المصدر السابق، ص 53.
16 - أحمد بن التيمية: الفرقان، مكتبة المعارف، الرياض 1986، ص 86.
17 - عبد الوهاب الشعراني: المصدر السابق، ص 27.
18 - المصدر نفسه، ص 30.
19 - محمد الحافظ التجاني: أهل الحق العارفون بالله، الزاوية التيجانية الكبرى، القاهرة 1980، ص 151.
20 - سيد علي خرازم: جواهر المعاني، دار الكتب العلمية، بيروت 1997، ص 91.
21 - سورة الإنسان، الآية 25.
22 - سيد علي خرازم: المصدر السابق، ص 92.
23 - محمد بشير البكي: المصدر السابق، ص 143.
24 - المصدر نفسه.
25 - أحمد بمبا البكي: مجموعة تشتمل على بعض أجوبة للشيخ الخديم، طبعت بإذن الخليفة الشيخ عبد الأحد البكي، طوبى 1984، ص 145.
26 - أحمد بمبا البكي: مسالك الجنان في جمع ما فرقه الديماني، طبعة بي جرب أم، بكي، (د.ت)، ص 18. لقد كتب الشيخ هذا الكتّاب قبل دعوته. انظر،
Ndiaye Maguèye : Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, un soufi fondateur de tarîqa et un érudit poète, Thèse de doctorat d'Etat (arabe), Lettres, Université Cheikh Anta Diop, Dakar 2013, p. 86.
27 - زعم هذا الباحث أن شيخ أحمد بمبا قد رفض الطرق الصوفية التي أسست قبل دعوته.
28 - أحمد بمبا البكي: المجموعة، المصدر السابق، ص 143.

References:

* - The Holy Quran.
1 - Al-Bakī, M. Bashīr: Munan al-baqī al-qadīm fī sirat al-Shaykh al-khadīm, Al-Maṭbaʻa al-Malakiyya, Casablanca (n.d.).
2 - Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid: Iḥyà' 'ulūm ad-dīn, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, Beirut.
3 - Al-Muḥāsibī, al-Ḥārithī: Ar-ri'āya li-ḥuqūq Allah, Dār al-Ma'ārif, Cairo 1990.
4 - Al-Qushayrī, 'Abd al-Karīm: Ar-risāla al-qushayriyya, Maktabat Muḥammad 'Alī al-Ṣabīḥ, Cairo 1972.

5 - Al-Sha‘rānī, ‘Abd al-Wahhāb: Al-anwār al-qudusiyya fī ma‘rifat qawā‘id as-ṣufiyya, Al-Maktaba al-‘Ilmiyya, Beirut 1962.

6 - Al-Tijānī, Muḥammad al-Ḥāfiz: Ahl al-ḥaq al-‘ārifūn bi Allah, Al-Zāwiyya al-Tijāniyya al-Kubra, Cairo 1980.

7 - Anawati G.-C. et L. Gardet: Mystique musulmane, 3e édition, Vrin, Paris 1976.

8 - Chakroun, Mouhammad: La profession de foi d'Ahmadou Bamba, in Revue sénégalaise d’études arabes, Université C.A.D. de Dakar, juin 2008, N° 3.

9 - Diop, M. al-Amīne: Irwā’ an-nadīm min ‘adhb ḥub al-khadīm, Italia 2007.

10 - Ibn Taymiyya, Aḥmad: Al-furqān, Maktabat al-Ma’ārif, Riyadh 1986.

11 - Kharāzim, Sayyid ‘Alī: Jawāhir al-ma‘ānī, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut 1997.

12 - Maguèye, Ndiaye: Cheikh Aḥmadou Bamba Mbacké, un soufi fondateur de ṭarîqa et un érudit poète, Thèse de doctorat d'Etat (arabe), Lettres, Université Cheikh Anta Diop, Dakar 2013.

13 - Mbacké, A. Bamba: Masālik al-jinān fī jam‘ ma farraqahu ad-dimānī, Mbacké (n.d.).

14 - Ndiaye, Saliou: L'âme dans le Taṣawwuf, analyse de la vie des premiers soufis, Thèse de doctorat de 3e cycle (arabe), Université C.A.D, Dakar 2008.



مجلة حوليات التراث، العدد 14، 2014، ص 149 - 169
ISSN 1112-5020

الدلالات اللغوية في الثقافة الصوفية

د. عبد الحكيم خليل سيد أحمد
أكاديمية الفنون بالجيزة، مصر

الملخص:

يشكل التصوف اتجاهاً فنياً وفكرياً ومذهباً اعتقادياً يميزه عن غيره لدى كثير من الناس شرقاً وغرباً، قديماً وحديثاً. فالتصوف، بهذا المفهوم وبفضل إيمان أصحابه به، استطاع أن يقدم نفسه للبشرية كبنية معرفية من نوع ما، فضلاً عن كونه نزعة روحانية، مما جعله يظهر بقوة في حركة الصراع الروحي والفكري الديني معاً ولاسيما عند العرب والمسلمين، ومن الدارسين من رده إلى أقدم من هذا. ومن ثم وجدت مدارس متعددة، اختلفت باختلاف تفسير النص الديني والفقهي ورؤيته الكونية والفلسفية. ومن ثم ظهر أثر المفهوم الدلالي للتصوف في صعد شتى في الفكر الإنساني ومذاهبه، وفي حياة الناس المادية والروحية، ولكن التحول الفكري الديني، ومن ثم اللغوي قد صار على يد الزهاد المسلمين نمطاً جديداً من العرفان المبكر الذي اتجهت إليه جماعة منهم، أمثال الإمام ابن عربي.

الكلمات الدالة:

الدلالة، اللغة، التصوف، الزهد، محي الدين بن عربي.



The linguistic semantics in Sufi culture

Dr Abdul Hakim Khalil Sayed Ahmed
Giza Academy of Arts, Egypt

Abstract:

Sufism constitutes an artistic, intellectual and ideological trend that distinguishes it from others among many people, in the East and West, in the past and in the modern. Sufism, in this sense and thanks to the belief of its companions in it, was able to present itself to humanity as a cognitive structure of some kind. As well as being a spirituality; which made it appear strongly in the movement of spiritual and intellectual religious struggle together, especially among Arabs and Muslims, and some scholars refer to it earlier than this. Hence, multiple schools existed; It differed according to the interpretation of the religious and jurisprudential text and its cosmic and philosophical vision. Then

تاريخ النشر: 2014/9/15
abdo_folk2000@yahoo.com

the effect of the semantic concept of Sufism appeared on various levels in human thought and its doctrines, and in people's material and spiritual lives. However, religious and linguistic intellectual change became in Muslim ascetics a new kind of early Knowledge to which a group of them, like Imam Ibn Arabi, turned.

Keywords:

significance, language, mysticism, asceticism, Ibn Arabi.



يعد التصوف (في إطار المعارف الإنسانية ولاسيما اللغوية) اتجاهاً فنياً وفكرياً ومذهباً اعتقادياً يميزه عن غيره لدى كثير من الناس شرقاً وغرباً، قديماً وحديثاً. ويرى محمد أركون أن الصوفية هي تيار متزهد، فهي تيار فكري يمتلك معجمه اللغوي والتقني الخاص به وله خطابه المتميز به ونظرياته المتفردة. والتجربة الصوفية بمفهومه أسلوب ديني يستخدم الشعائر الفردية والجماعية من أجل جعل الجسد والروح يتواكبان ويساهمان في عملية تجسيد الحقائق الروحية، الموجودة في مختلف الأديان(1).

ومن ثم ظهر أثر المفهوم الدلالي للتصوف في صعد شتى في الفكر الإنساني ومذاهبه، وفي حياة الناس المادية والروحية؛ ولكن التحول الفكري الديني، ومن ثم اللغوي قد صار على يد الزهاد المسلمين نمطاً جديداً من العرفان المبكر الذي اتجهت إليه جماعة منهم. واستطاعوا التعبير عن ذلك بلغة جمالية توازي المقامات الجسدية ثم الروحية لديهم.

وبطبيعة الحال فإن هذه الدراسة لن تخوض في عرض قضية اللغة الصوفية من كل جوانبها. فما تهم الإشارة إليه هنا هو أن قيام هذه اللغة على فكرة (الرمز) من ناحية، وأنها محاولة لتجسيد مشاعر وجدانية وقلبية تمثلت في فكرة (الحب الإلهي) من ناحية أخرى، هذان الجانبان هما اللذان سوف يستوقف الباحث عندهما باعتبار التجربة الصوفية تجربة رمزية بطبيعتها تعبر عن تجربة إنسانية.

ويطرح البحث فكرة رئيسية أو مشكلة للبحث هي اللغة والميتافيزيقا. بمعنى: هل يمكن للغة أن تعبر عن الميتافيزيقا أو بتعبير آخر ما هي أشكال تعبير اللغة عن

المعتقدات الخاصة بتصورات الإنسان الداخلية حول أمور غيبية أو الماوراء الطبيعة، من حيث قدرة اللغة على وصف المعنى والمقصد والدلالة، وخاصة لمن لم يتذوق المعنى أو يخوض التجربة الصوفية[2].

فالمتصوفة لم يتمكنوا من عرض تجربتهم الغيبية بكلامهم ولغتهم ذات المعاني. لذلك أصبح المتصوف هو ذاته مصدر المعنى (أي منتج المعنى)، والتي يختلف المعنى عندها بسبب تغير الملقي أو صاحب التجربة، ومن ثم تتوالد المعاني وتتفرخ من شخص لآخر، ومن فهم لآخر، ومن طبيعة لطبيعة أخرى، ترتبط أو يمكن أن تحددها طبيعة اللغة المستخدمة من حيث:

1 - قدرة أو كفاءة اللغة في الإشارة إلى الخبرة "اللا لغوية" أو قدرة الخبرة "اللا لغوية" على الإشارة إلى اللغة".

2 - المعايير اللغوية للأعراف التي تحدد ما يعد معرفة لدى أي مجتمع من المتكلمين ارتباطاً وثقافة المجتمع.

ومن ثم يطمح هذا البحث إلى الكشف عن البنية الفكرية والرمزية، واستدعاء الرمز أو استلهامه أو استيحاءه، واستنطاق تجلياته على نحو كلّي أو جزئي، ظاهر أو مضمَر، داخل المجتمع الصوفي، للوصول إلى مقاربة موضوعية لواقع وفكر اعتقادي خاص بالمجتمع الصوفي.

1 - آليات اللغة الصوفية:

في معرض تناولنا لآليات اللغة الصوفية، يمكن أن نميز بين مستويات مختلفة من لغة الخطاب، فعلى المستوى الرأسي نجد مستويين: لغة التراث، ولغة الحياة الصوفية المعاصرة. وعلى المستوى الأفقي نجد مستويات تختلف باختلاف الموقع والسياق، واختلاف الانتماء الاجتماعي أو المهني أو مجال التخصص.

وسوف نعرض في درسنا هذا لآليات اللغة الصوفية المرتبطة بالمستوى الرأسي الذي يتطرق إلى لغة التراث المعتمدة على المجاز والاستعارة والكناية والعام الذي يراد به الخاص، والخاص الذي يراد به العام واعتماد التأويل أو الإشارة وسيلة لتبرير طبيعة التفاعل عوض العبارة والرمز وغير ذلك ولهذا يقولون: "نحن

أصحاب إشارة لا أصحاب عبارة" والإشارة لنا والعبارة لغيرنا"[3]، ولغة الحياة الصوفية المعاصرة: المعتمدة على لغة الحكاية (كرامات الأولياء)، الإنشاد الصوفي (المديح)، المصطلح الصوفي.

أولا - لغة التراث الصوفي:

وهي تمثل أحد آليات اللغة الصوفية الممثلة في وسائل التلقي عند الصوفية؛ والساعية نحو بقائها واستمراريتها لدي المجتمعات الصوفية بما ينظم ويقوي علاقات أفرادها، وتحكم مسار حياتها، وتلبي في ذات الوقت حاجاتها.

فقد ساهمت هذه الآليات في خلق أساليب عدة، واستراتيجيات إيجابية للتكيف مع عامل الزمن وتغيرات المستقبل. فقد أصبحت هذه الآليات تشكل، بطريقة أو بأخرى، خارطة البناء الاجتماعي وثقافة التعايش السلمي في المجتمع الصوفي.

ومن أولى هذه الآليات هي آلية استعمال الرمز في اللغة الصوفية، وهو أمر يعود إلى قصور اللغة الوضعية نفسها، يلجأ الصوفي إليها اضطراراً، إذ أنها لغة وضعية اصطلاحية تختص بالتعبير عن الأشياء المحسوسة والمعاني المعقولة، في حين أن المعاني الصوفية لا تدخل ضمن نطاق المحسوس. وقد قرر الغزالي ذلك الأمر أيضاً في قوله: "اعلم أن عجائب القلب خارجة عن مدركات الحواس... ولا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأٍ صريح، لا يمكنه الاحتراز عنه".

وللوقوف على أهم أشكال تجليات الرمز بين الصوفية نجدها تتخذ أشكالاً مختلفة أهمها:

أ - الإلهام الصوفي "المعجم اللدني":

الإلهام عند الأَوْلِيَاءَ هو بديل الوحي الذي كان ينزل على رسول الله (ص)، إلا أنه لا وحي بعد رسول الله (ص)، ونظراً لأن علم الصوفية لم يُسْتَمَدُ من كتاب ولا يَعْتَمِدُ على المحبرة، كما عبر عن ذلك كبار الأَوْلِيَاءَ من الرعيل الصوفي الأول، لكنه علم لدني من الله رأساً إلى الأَوْلِيَاءَ ومن منحوا هذه "النفحة

الصوفية" من أولياء الصوفية. فَالْوَلِيّ لا يتكلم من عنده ولكنه كلام من عند الله في شكل "الهواتف" لا يمكن له أن ينطق به من تلقاء نفسه، أو من الملائكة، أو من الجن الصالح، أو من أحد الأولياء، أو حتى الخضر، إمَّا منامًا أو يَقظَةً.

والإلهام الصوفي يأتي دون إعداد مسبق له وهو على ثلاثة أنواع:

الأول: إلهام كلامي مثل المحدِّث: وهو الملهَمُ الصادق الظن، وهو مَنْ أُوقِعَ في قلبه شيءٌ من قِبل الملأ الأعلى، فيكون كالذي حدثه غيرُه. أو الكرامات التي تأخذ صورة تجليات من الحقّ على بعض عباده تملئهم بالعلم والحكمة دون أن يرتبط ذلك بتحصيل العلوم المختلفة.

الثاني: إلهام غنائي يختص به المنشدين والمدّاحين داخل صفوف الطرق الصوفية، بوصفها نفحات من الأولياء تُلْقَى إلي أتباعهم، دليلاً لهم على صدق اعتقاد الآخرين ومحبتهم لمشايخهم وأوليائهم.

والثالث: إلهام كتابي، وهو ركيزة الصوفية في عالم اليوم. يأتي في صورة صفات وخصائص وكرامات تُدْعَى للأَوْلِيَاءَ وأتباعهم سواء كانوا أحياءً أو أموات، بهدف استمرار العلاقة بين الْوَلِيّ ومريديه حتى لا تنفصم هذه العلاقة أو تنقطع بوفاته وإنما تمتد أبد الدهر.

ب - الرؤيا أو المكاشفة "الغرض":

وقد عُرِفَتِ الرؤيا[4] أو المكاشفة[5] في عالم الصوفية اليوم ولكن بمعنى الإشراق والمعرفة عند الصوفية الأوائل كالحلاج الذي مات شهيد نظرية "الحلول". والرؤيا عند ابن عربي "معرفة يهبها الله فضلاً منه ومَكْرُمَة، وهي ليست باكتساب العبد، بل مكاشفةً ورؤيا". وتمثل المكاشفة والرؤيا في عالم صوفية اليوم هدفاً أسمى وغاية عظمى للمريدين بخاصة، أما الأَوْلِيَاءَ فهي صفة ملازمة لهم والتي تمثل للولي كرامة، وللمريد كشفاً.

وقد اعتبر الغزالي "علم المكاشفة" الوسيلة في تحقيق "العيان الذي لا يُشَكُ فيه" في هذه الحقائق. فحقيقة الكشف تتأتّى بشكل دقيق من جهة انتفاء كل حجاب بين المتصوف وبين الله. ويؤكد ذلك الشيخ علي الخوّاص بقوله: إن العلماء

الحقيقيين لا يلتجئون لا إلى الفكر ولا إلى النظر. إنهم يغترفون مباشرة من نبع التعريف الإلهي. وهو مع ذلك يؤكد أن على المبتدئ أن يرتقي بالتفكر حتى يبلغ درجة من الكمال، عندها يتلقى بالكشف ما سلك إليه بالعقل(6). والكشف قد يكون "رمزاً لتجربة روحية" تحمل تجليات الشيخ إلي مريده الصوفي باعتباره نتيجة رضاء الشيخ عن هذا المريد للزومه طاعة شيخه.

وللرؤيا أو المكاشفة وظيفتان هامتان عند الصوفية:

الوظيفة الأولي: وظيفة ظاهرة، وهي أن الْوَلِيّ يعتقد أن مذهبه وما وصل إليه هو استمرار وامتداد لنبوة الأنبياء وكرامات الأَوْلِيَاءَ، ومنها يستمد نور هدايته، ومن تعاليمها وإلهاماتها يمشي في الناس، فهو داعية لهذا الفكر، فهو بين أمرين: أحدهما: ضرورة ملحة على البث والتعبير والإيصال من خلال قص هذه الرؤى والكرامات الكشفية بين أتباعه ومريديه، محاولة منه نقل التجربة الروحية وما تحمله من معاني روحية إلى أتباعه ومريديه. وثانيهما: قناعة تامة من جانب الْوَلِيّ بقصور إدراك الناس لصنعته، وهو في هذه الحالة أيضاً يهتم بالإفصاح عما يجول بخاطره في صورة كرامات يُقّرِبُ بها معاني مختلفة تزيد من الاعتقاد فيه بين الناس وترسخ لهذه المعتقدات فيما بينهم.

أما الوظيفة الثانية: فهي "وظيفة كامنة" تهدف إلى إثبات الهوية والصراع من أجل الوجود داخل المجتمع الذي وُجِدَ الْوَلِيّ بداخله(7).

وقد نسب صاحب طبقات الصوفية عبدالوهاب الشعراني طائفة من الأقوال لأحمد الرفاعي منها: "الكشف قوة جاذبية بخاصيتها نور عين البصيرة إلى فيض الغيب، فيتصل نورها به اتصال الشعاع بالزجاجة الصافية حال مقابلتها المنبع إلى فيضه، ثم يتقاذف نوره منعكساً بضوئه على صفاء القلب ثم يترقى ساطعاً إلى عالم الفصل فيتصل به اتصالاً معنوياً له أثر في استفاضة نور القلب على ساحة القلب، فيشرق نور العقل على إنسان عين السر، فيرى ما خفي عن الأبصار موضعه ودق عن الأفهام تصوره، واستتر عن الأغيار مرآه"(8). وكان يقول: إذا صلح القلب صار مهبط الوحي والأسرار والأنوار والملائكة، ويقول

أيضاً: إذا صلح القلب أخبرك بما وراءك وأمامك ونبهك على أمر لم تكن تعلمها بشيء دونه"[9].

ويقول حجة الإسلام الغزالي :"إن جلاء القلب وإبصاره يحصل بالذكر، وإنه لا يتمكن منه إلا الذين اتقوا، فالتقوى باب الذكر، والذكر باب الكشف، والكشف باب الفوز الأكبر، وهو الفوز بلقاء الله تعالى"[10].

وهو ما أكده ابن خلدون فيما نحن بصدده بقوله: "ثم إن هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالباً كشف حجاب الحس، والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراكُ شيء منها؛ والروح من تلك العوالم. وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن، ضعفت أحوال الحس، وقويت أحوال الروح، وغَلَب سلطانه، وتجدد نُشُوؤُه. وأعان مع ذلك الذكر؛ فإنه كالغذاء لتنمية الروح، ولا يزال في نمو وتزايد إلى أن يصير شهوداً، بعد أن كان عِلماً، ويكشف حجاب الحس، ويتم صفاء النفس الذي لها من ذاتها، وهو عين الإدراك، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الإلهي... إلى أن قال: وهذا الكشف كثيراً ما يَعرِض لأهل المجاهدة؛ فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم"[11].

وترتبط فكرة الرؤيا عند الصوفية بين (الصفاء الروحي) و(العلو) أو (الارتفاع). والتي دعمتها الصوفية إلى أقصى حد من خلال فكرة (المعراج الروحي). ويقصد به عروج روح الولي إلى العالم العلوي والتنقُّل في ملكوت السماء كيفما أراد لتحصيل شتّى العلوم والأسرار. وإذا كانت "اللغة هي التي تنشئ مفاهيمنا عن العالم"[12] على حد تعبير دريدا فالمعراج الصوفي هو الذي ينشئ مفاهيم المتصوف عن العالم وتتغير هذه المفاهيم (حسب درجة الذوق)[13].

كذلك فإننا نجد في هذه الرؤيا فكرة التسليم القدري، أو (التوكل)، التي هي المدخل الضروري للشروع في طريق التصوف ف"إن تعسر شيء فبتقديره، وإن اتفق فبتيسيره"، و"التسليم صفة الأَوْلِيَاءَ"[14].

ثانيا - لغة الحياة الصوفية المعاصرة:

يعتمد الصوفية في لغتهم المعاصرة مجموعة من الآليات المنشئة لهذه اللغة الصوفية، والتي من أهمها في عالم صوفية اليوم:

أ - لغة الحكاية "كرامات الأولياء":

وهي آلية هامة في لغة التواصل بين الأولياء (المرسل) ومريديهم (المتلقي)، باعتبارها أحد آليات التعلم والبث المباشر لتعاليم الصوفية، والتي تتضمن بداخلها قيماً دينية وخلقية واجتماعية يؤيدها التصوف ويدعو إليها أولياء الصوفية، باعتبارها الموصلة إلى الهدف الأسمى عن حقيقة التصوف وهو الكشف والمشاهدة والأنس بالله. ويؤكد على هذا قول ابن عربي: "الكلمات كنوز وإنفاقها النطق بها"[15].

وترتبط الكرامة[16] عند الصوفية بالتجربة الروحانية، الفردية، والتي لا يمكن التعبير عن تجلياتها إلاَّ في إطار الكرامات الظاهرة أو المرتبطة بها في عقول أتباع الصوفية. والتي يمكن من خلالها الوقوف على كم من المحاولات الدؤوبة لخلق هالة من القداسة الدينية والشعبية لشخصية ولي من الأولياء، إلى جانب خلق واقعاً حياتياً يعيشه أتباع الولي ذاته يتسم بالجمال ونشوة الحب، السكر، الحال،... إلخ، المرتبطة بذكرى الولي وبكراماته، مغامراته، الظاهرة والباطنة على حد سواء. وهو ما يمكن الاستدلال من خلاله على خصائص التركيبة الفكرية والمعتقدية للكيان الصوفي.

ونجد في رواية سيدي أحمد الرفاعي عندما زار قبر المصطفى (ص) في حجه عام 555 هجريه ووقف تجاه الحجرة النبوية المعظمة يقول:

في حالة البعد روحي كنت أرسلها   تقبل الأرض عني وهي نائبتي

فانشق جدار القبر الشريف وخرجت له اليد المحمدية فقبلها الرفاعي والناس ينظرون. وقد تلقاها الناس خلفاً عن سلف حتى بلغت مبلغ التواتر.

وهي ما يمكن اعتباره رمزاً من رموز الصوفية يشير إلى أخذ العهد والبيعة

عن رسول الله (ص) مباشرة. حيث تمثل يد الرسول رمزاً يوحي بفكرة الهداية والعناية، أو رمزاً للقوة والعمل والعطاء، كما تمثل رمزاً للتأييد والاعتراف بقدر الرفاعي في وقته وزمانه بين أولياء عصره وذلك من خلال استنطاق الرمز الصوفي للكرامة وتجلياتها التي قد تكون تجاوزت ما يرى بالبصر إلى ما لا يدرك إلا بعين البصيرة. حيث تتجلى جوانب كرامات الأولياء باعتبارها الأداة الفاعلة والأساسية الذي يتمتع بها أولياء الطرق الصوفية ومشايخها منذ نشأة التصوف حتى الآن.

وترى آمنة بلعلى في دراستها لسيميائيات السردية أن الحكايات الصوفية ساعدت في الكشف عن مواجهات تشكّل الحكي وكيفية اتساع دائرة الاتصال بين المتصوفة والآخرين من خلال تلك المواجهات، كالشطح والرؤيا، التي أسهمت في شيوع جوِّ الحكي وتنوع مظاهر النوع القصصي وتجلّيه في خصائص معينة. وهذه المظاهر، كان لها أن تتخذ في إذاعتها أشكالاً مختلفة من التأثير وتجاوُز الواقع والحقيقة، مع الخيالي والعجيب. لقد دفعتْ متعةُ الحكي المتصوفَ الرائي (الذي يرى حلماً في نومه) إلى أن يتحول إلى راوٍ، يتكفَّل القصّ ما رآه في نومه على الآخرين. ومن هنا تنحوا الرؤيا إلى نصٍّ يُحكى. وكان للرؤى مفسِّروها المعروفون، وكانت علاقة المؤوِّل (المتلقِّي)، في علاقته بالرائي (الراوي)، تتم في إطار مغلق حَذِر، قد تنتهي، بعد تأمل وتمعُّن في نصِّ الرؤيا، إلى إحجامه عن تقديم تأويل[17].

لذا كان اكتشاف الفعل التواصُلي من خلال نصوص كالكرامة الصوفية، ذات دلالة هامة في الكشف عن كثير من محاولات الصوفية لتحليل هذه الكرامات من حيث ما أغلق فهمه أو تعذر تفسيره واستيضاح معانيه من المصطلحات اللغوية الصوفية لدى كثير ممن ينتمون للطرق الصوفية عامة، ومن هم ينتمون لثقافات فكرية ودينية مختلفة بخاصة.

ب - الإنشاد الصوفي "المديح":

الإنشاد الصوفي أو المديح أحد آليات لغة التواصل بين الصوفية. حيث

اتخذت الصوفية وتوسّلت مرجعياتها الصوفية من الزهاد والعارفين وشيوخ الطرق فيها، منذ وقت مبكر بالإنشاد والمديح الصوفي، لتقوم بوظيفتها في نشر وتجذير خطابها الديني والروحي والاجتماعي وحتى السياسي أحياناً في الطبقات السفلي من المجتمع (البسطاء والفقراء)، التي شكّلت الخزّان الذي لا ينضب والمحرّك الأقوى لدواليب الحركة الصوفية من خلال تركيز شيوخ الطرق عليها والتصاقهم بها في اليومي المعيش؛ وحتى في الأشعار التي اختاروها لأنفسهم وتسموا به (الفقراء).

جـ - المصطلح الصوفي:

يمثل الرمز[18] أحد آليات اللغة الصوفية التي نتوسل بها في استخدامها لكثير من المصطلحات أو النصوص التي تحمل رؤية فكرية للتصوف ككل، خصوصاً وأن "مؤلفات وأقوال المتصوفة تزخر بالرمز، والرمز من حيث هو رمز، له قابلية لتأويلات شتى، لذا شدد المتخصصون على وجوب الحذر، فقد كان لزاما على الناظر في أقوال الصوفية أن يكون على حذر في فهمها وتأويلها والحكم عليها، وإلا صرفها إلى غير معانيها، وقديماً أنشد أحد الصوفية[19]:

إذا نطقوا أعجزك مرمى رموزهم وإن سكتوا هيهات منك اتصاله

فإذا كانت اللغة الصوفية الرمزية تنبع من عقال الفكر، فالتصوف في أدب الرواد وأفكارهم يتصف بخصائص روحية سامية؛ ويقوم على لغة خاصة به في وضعها الظاهري المفرد والمركب؛ وفي واقعها المباشر القريب والملموس في بعدها التأويلي... فهي لغة حدسية تصورية تنحت مصطلحاتها من وظيفتها[20].

ويتخذ الرمز في دلالاته المباشرة للوهلة الأولى أنه منفتح على ثقافة المتلقي زماناً ومكاناً؛ وهو قادر على تأويله والتعبير عنه؛ ولكنه في الحقيقة يرتبط بمصطلحات التصوف ولغته وتاريخه وثقافته، فضلاً عن تجربة أصحابه. فاللغة عند المتصوفة نسق كبير ومتعدد لرموز ذات طابع تصويري غامض وخاص...[21]. ولهذا، فانفتاح المتلقي على لغة النص الصوفي وجماليته يظل مشدوداً إلى قصدية

صاحبه وتجربته وما يتعلق بمفاهيم التصوف ولغته إلغازاً وترميزاً وإشارة[22] وإيحاء... وهذا ما عبر عنه ابن عربي في قوله[23]:

ألا إن الرموز دليل صدق على المعنى المغيب في الفؤادِ
وإن العالمين له رموز وألغاز ليدعى بالعبادِ

وحسب القراءة الحديثة لمتن البيت السالف، فإن لفظ "دليل" يشير إلى طبيعة تناصية مع لفظ "الإشارة"، فمعرفة لغة التصوف لا تؤخذ بظاهرها، وإنما تحتاج إلى فك رموزها وتأويل دلالتها البعيدة، لأنها اعتمدت على مفهوم قَلْبِ اللغة الصوفية. وقد أدرك اليافعي هذا كله فقال: "التعبير الصوفي يترجح بين الطرفين: الرمز من جهة والتجريد من جهة المقابلة. فالشاعر إما أن يعتمد الرمز والإشارة والإيحاء والاستعارة والتشبيه وما إلى ذلك لتقريب أفكاره من المألوف المتعارف عليه وللإيحاء بعواطفه ولتصوير بعض ما عاناه، وإما أن يدرك في تجربته من أسرار تتأتى على أدق أساليب البيان وتصعب على وسائل التعبير"[24].

2 - اللغة كرمز للتواصل بين الصوفية:

حيث تعد اللغة وسيلة اتصال بين شخصين أو أكثر، يكون الهدف منها التواصل والتفاهم. ولكي يحدث التفاهم فلابد من الاشتراك في معرفة رموز[25] هذه الوسيلة، وما تحويه من معانٍ سياقية، واجتماعية، وثقافية متفق عليها مسبقاً[26]، كما أنها: "تعكس مواقف كتّابها ومعتقداتهم ووجهات نظرهم..."[27].

فاللغة هي منتج إنساني تراكمي، وثقافي[28] أنتجته ضرورة تواصل أهل بيئة واحدة بعضهم ببعض. ومن خلال الرموز المستخدمة لكل لغة تستطيع كما يقول تشارلز تشادويك: "أن تكشف لنا عوامل ورؤى تذهل الإنسان وتهز كل مفاهيمه وأفكاره، فأنت مع الرمزية هناك في عمق الإنسان في عمق أفكاره وعواطفه وأقداره ومصائره،... الخ"[29].

وبما أن اللغة هي نتاج ثقافي تراكمي فإن الثقافة تُضفي بمعانٍ أو رموز

خاصة على كل كلمة، وكل تركيب لغوي يستخدمه أهل اللغة إضافة للمعنى القاموسي. فمعرفة معاني الكلمات وتراكيب الجمل دونما معرفة المعنى والاستخدام الثقافي السياقي لكل كلمة وتركيب، هي معرفة ناقصة.

وتمثل اللغة الخاصة بالثقافة الصوفية هي لسان حالها وعنوانها وترجمانها، فهي التي يتم من خلالها تناقل علومها ومعارفها منها وإليها وفيها وعنها، وهي وعاء الفكر وميدان الإبداع الصوفي. حيث يتصل الرمز بالتراث الصوفي اتصالاً واضحاً، يكشف من خلاله عن الأبعاد والدلالات التي يحتويها الرمز أو يحملها بداخله تمشياً مع وظيفته داخل المجتمع الصوفي.

ولعل استخدام الرمز في اللغة الصوفية للتواصل فيما بينهم أكثر ظهوراً وتبدياً، بوصفه ممثلاً أساسياً في تكوين الثقافة الصوفية، فهو دائماً ما يعبر عن التجارب الروحية والفلسفية والأدبية المختلفة بواسطة الإشارة أو التلميح أو الإيحاء، أي التعبير غير المباشر عن النواحي النفسية المستترة التي لا تَقْوَى اللغة على أدائها أو لا يراد التعبير عنها مباشرة.

والرمز ليس وجوداً خارجاً عن الحياة الصوفية وواقعها المعاش، ولكنه منسرب فيها، في لغتها، وإيقاعها، وصورها، وبنائها، لذا فإنه يُسهم في الخروج بطرق صوفية ذات ثقافة خاصة واعية ولغة خاصة فيما بينها ذات دلالات مألوفة لغيرهم تمثل لغة جديدة تتضمن رؤى معرفية تُعبِّر عن تجربة الصوفي وحاله المتجدد والمتنوع في أحواله الشعورية واللاشعورية، لأنَّ اللغة "الوصفية" بكل ثرائها وعمق دلالاتها تضيق إزاء أحاسيس الصوفي وانفعالاته، ومن ثم فإن البحث عن تجليات الرمز الصوفي في لغته الجديدة الرامزة والتي لا تخلو بطبيعتها من مضامين ثقافية واجتماعية، مستترة تُحاول التعبير عن عالمهم الظاهري والباطني على حد سواء هو أمر حتمي.

فلقد احتل الرمز مكانة مهمة في الحياة الصوفية، وأصبحت البنية الرمزية تشكل معلماً بارزاً من معالم الحياة الصوفية والمجتمع الصوفي. يقول ابن عربي في فتوحاته مشيراً إلى أهمية الرمز والإشارة عند الصوفية:

علم الإشارة، تقريب وإبعاد   وسيرها فيك تأويب وإسئاد
فابحث عليه فإن الله صيره   لمن يقوم به، إفك وإلحاد
تنبيه عصمة من قال الإله له: كن! فاستوى كائناً، والقوم أشهاد

والرمز عند الصوفية يحمل كثيراً من التجليات التي تمتلئ لغتهم وأفعالهم بها، والتي يعد من أهم الخصائص الأساسية للتصوف الإسلامي. بل ودعامة أساسية اعتمد عليها التصوف والمتصوفة على حد سواء. لكونه يشبع حاجة المتصوفة في واقعهم، والتجلي تحت الآفاق أثناء قيامهم بالممارسات الاعتقادية الخاصة بهم.

والتحقق بالحال عند الصوفية يعطي لهم وعياً موحداً بالمصطلح الموظف بينهم على سبيل الإشارة ولومن غير تلقين واكتساب كما يذكر ابن عربي هذه الخصوصية الاصطلاحية عند الصوفية: "ومن أعجب الأشياء في هذه الطريقة ولا يوجد إلا فيها أنه ما من طائفة تحمل علماً من المنطقيين والنحاة وأهل الهندسة والحساب والتعليم والمتكلمين والفلاسفة إلا ولهم اصطلاح لا يعلمه الدخيل فيهم إلا بتوقيف من الشيخ أو من أهله لا بد من ذلك إلا أهل هذه الطريقة خاصة إذا دخلها المريد الصادق وبهذا يعرف صدقه عندهم وما عنده خبر بما اصطلحوا عليه، فإذا فتح الله له عين فهمه وأخذ عن ربه في أول ذوقه وما يكون عنده خبر بما اصطلحوا عليه ولم يعلم أن قوماً من أهل الله اصطلحوا على ألفاظ مخصوصة. فإذا قعد معهم وتكلموا باصطلاحهم على تلك الألفاظ التي لا يعرفها سواهم أو من أخذها عنهم فهم هذا المريد الصادق جميع ما يتكلمون به حتى كأنه الواضع لذلك الاصطلاح ويشاركهم في الكلام بها معهم ولا يستغرب ذلك من نفسه بل يجد علم ذلك ضرورياً لا يقدر على دفعه وكأنه ما زال يعلمه ولا يدري كيف حصل له، والدخيل من غير هذه الطائفة لا يجد ذلك إلا بموقف، فهذا معنى الإشارة عند القوم ولا يتكلمون بها إلا عند حضور الغير أو في تآليفهم ومصنفاتهم لا غير، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل"(30).

ومن هنا فإن استخدام اللغة كرمز للتواصل بين الصوفية ينبني على إدراك

المعاني والمصطلحات الصوفية، هذا الإدراك لا يتم إلا بالذوق والحال وتبدل الصفات كما عبر الغزالي في المنقذ من الضلال. وهذا لا يتحقق إلا بمزاولة الميدان والدخول في الممارسة.

ومن المصطلحات اللغوية ذات الدلالات الصوفية التي تركت عمقاً وأثراً صوفياً في ثقافتنا العربية والإسلامية، أننا ما نزال إلي اليوم نجد في لغتنا العامية كلمات وتعابير من اللغة الصوفية أمثال:

- سيدي: تطلق على الولي وشيخ الطريقة.
- الولي: رمزاً للفداء الإنساني (المختار أو المُخَلِّص).
- ماما: تطلق على أم الشيخ أو زوجته.
- الفقير: المريد داخل الطريقة.
- الأحباب: أتباع الطريقة الصوفية الواحدة.
- المقام: يرتبط في ذهن المتلقي بالولي الصالح أو شيخاً متصوفاً.
- الحضرة: وهي ترتبط بمعنى الحضور، وعند الصوفي تفيد حضور النبي (The presence of the prophet) والأولياء السابقين لحضرة الذكر في الطريقة[31]. وهي تحمل معنى التواصل بين المريدين وبعضهم، وبينهم وبين شيخهم "الرابطة الروحية" والتي تختزن أبعاداً صوفية متعددة بدءاً من الارتباط مروراً بالحب وصولاً إلى الاستجابة.
- المدد، النظرة، النفحة: كلها ألفاظ تفيد معنى الاتصال والتواصل الدائم بين الشيخ ومريديه في حال استعمالها من الآخرين.

3 - التأويل اللغوي عند الصوفية:

جاء في مراجع اللغة في مادة "أَوَّل": تأويل (Hermeneutics)، هو الرجوع إلى الشيء، وفي لسان العرب "أول الكلام وتأوله: دبره وقدره... والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ"[32] وحديثاً يعني "استحضار المعنى الضمني بالرجوع إلى المعنى الظاهر"[33].

ونتوخى العمليات التأويلية الوصول إلى (الفهم) الكامل المترابط مع المعنى الكلي الظاهر والذي سماه غادامير بـ"الفهم الناجح"[34]. وبالتالي كل تأويل هو محاولة إعادة الحوار بين المؤول والنص"[35].

وتميز اللغة الصوفية من حيث (الشكل/المتغير) بسياقات متنوعة مرنة لا تخضع للمرجعية اللغوية (المعجمية) إنما تشكل قاموسها الخاص ومفرداتها وتركز على دور المصطلح (اختزال الجملة الصوفية، أو الحالة الوجدانية) الذي يحيل إلى دلالات مبتكرة ومنفتحة على عكس محصورية العلاقة بين الكلمة والمعنى في اللغة، أو في الخطاب، التي تنحصر في دلالات ثلاث[36]: (عقلية، طبيعية، وضعية) [37].

أما في التصوف فإن الدلالات (معظمها) دلالة عرفانية أو ما تسمى بمصطلح التصوف (ذوقية) وعليه أُنْشِئَ للتصوف لغته الخاصة وشكل له دائرة لغوية تشترك فيها الكلمات وضعاً فقط مستمدة وجودها وشرعيتها من العلاقة التي تربطها باللغة الدينية، لكن بدلالات خاصة تمثلها بمرجعية إشارية.

وتمثل طبيعة اللغة الصوفية طبيعة مزدوجة متناقضة في التعبير عما هو غير محسوس بمثال محسوس تضفي على الرمز الصوفي قابليته للتأويل بأكثر من وجه، ولهذا يصادفك أكثر من تأويل واحد للرمز الواحد، مما يجعل الرمز الصوفي بقدر ما يعطي من معناه فهو في نفس الوقت يخفي من معناه شيئا آخر، وهكذا يكون الرمز خفاءً وظهوراً معاً وفي آن واحد"[38].

لكن تبقى دلالة التأويل ظنية وهذا يجعنا نتطرق إلى مفهوم الرمز وعلاقته بالتأويل فإنها على وفق المدلول الشامل للرمز تعني استعمال الرموز كالكتابة الرمزية أو التمثيل الرمزي، أو التفكير الرمزي، وهو التفكير المبني على الصور الإيحائية خلافاً للتفكير المنطقي المبني على المعاني المجردة[39].

فقد اعتبر الصوفية الأوائل أن ظاهر القرآن اختص به الفقهاء وعلماء الرسوم، واختص الصوفية بباطن النص بما يحمله من تفسيرات ومعاني. وفي هذا الصدد حكي عن جعفر بن محمد (الصادق) أنه قال: كتاب الله على أربعة أشياء:

(فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء والحقائق للأنبياء).

وفي إطار التأويل المحصل من اللطائف الممنوحة للأولياء، يصفه أبو يزيد البسطامي بالعلم اللدني "أخذتم علمكم عن علماء الرسوم ميتاً عن ميت، بينما أخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت"[40].

وفي ختام مطافنا في موضوع درسنا هذا، نقر بمحاولتنا رسم صورة عامة وموجزة لطبيعة التجربة الصوفية من خلال دلالاتها اللغوية، والتي يمكن أن تعرض لها الإضاءات التالية:

- مفهوم التصوف ارتبط جدلياً بالمراحل التي مر بها من نشأة وتأصيل وتطور مغاير لروح المفهوم الأول، فعبرت التجربة الصوفية عن هذه المراحل تصريحاً أو رمزاً، فانطبعت ملامح التجربة بمراحل النشأة والتأصيل هذه التي ظهر أجلاها في البداية الدينية والانتهاء بالأفكار الفلسفية.

- الرمز ليس وليد تشكيل لغوي جمالي، وإنما هو متأثر بالواقع الصوفي المعاش، الذي يعيش صراعات فكرية في الآونة المعاصرة، ومن ثم اكتسب الرمز خصوصية تنبع من طبيعة الجدل الدائر بين الفكر الصوفي الاعتقادي وبين غيره من التيارات الفكرية والدينية المعاصرة، وما يتولد عن ذلك من أنماط الصراع الأخرى سلباً وإيجاباً.

- يؤدي الرمز رسالة تكرس أفعال ملموسة وصريحة أو ضمنية. تحمل بداخلها حكمةً مجهولة تشير إلى أن الإنسان فيه من (الأسرار) و(الطاقات الخفية) ما يجعل (الحقيقة) مسألة نسبية.

- المصطلح الصوفي هو نتاج قراءة تأويلية لنصوص الثقافة المركزية، وينمُّ عن عقلية علائقية ذات مقاصد دالَّة عميقة. فقد برزت للمصطلح الصوفي النابع من خلال التجربة الصوفية أهمية بالغة في وضع أطر تفسيرية يمكن تناولها بأوجه مختلفة في إطار عمليات تأويلية متعددة بوصفها معبرة عن بنية الثقافة الصوفية. كما يمثل المصطلح الصوفي الممثل في اللغة الصوفية جزء من منظومة دينية اجتماعية، سياسية نفسية، تاريخية، و فكرية.

- تتضح جمالية التجربة الصوفية في آليات اللغة الصوفية، الغنية بها، المستخدمة من لدن الراوي مثل: "التشبيه، المجاز، الرمز، الإشارة... إلخ"، فضلاً عن كون هذه الآليات وسيلة للكشف عن أسلوبية القاص أو الراوي؛ لتكسب تصديق المتلقي من خلال نقل أحداث التجربة إلى الواقع وكأنه يخوض هذه التجربة.
- للغة الصوفية، التكثيفية "التي تنتهي إليها الرؤيا أو الكرامة التي تكشف من خلالها عن الفعل التواصُلي"، وظيفتها ودلالاتها في بث حقائق وأفكار يقصد إليها قصداً، ذات مرجعية ثقافية دينية عامة أو صوفية خاصة.
- تطرح اللغة الصوفية وآلياتها الممثلة في "الخطاب، الكرامة،... الخ" في بناها التعبيرية ومضامينها، مفهومات فكرية ودينية، بل تمثل فلسفتها في الوصول إلى الحقيقة والسعادة والكمال المنشود في عالم الصوفية؛ كما نجد ذلك عند ابن عربي شيخ الصوفية الأكبر.

الهوامش:

1 - إدريس ولد القابلة: جولة في فكر الدكتور محمد أركون، الحوار المتمدن، عدد 557، المغرب 2003م.
2 - انظر، أندرو إدجار وبيتر سيد جويك: موسوعة النظرية الثقافية والمفاهيم والمصطلحات الأساسية، ترجمة هناء الجوهري، المركز القومي للترجمة، عدد 1357، 2009م، ص 531.
3 - أحمد غاني: مع مقاربات التصوف "وقفة مع المقاربة اللغوية/المصطلحية":
islamic-sufism.com
4 - الرؤى والمنامات: الغرض منها هو التلقي فيها عن الله تعالى مباشرة، أو عن النبي (ص)، أو عن شيوخ الطرق الصوفية بعد مماتهم لتحصيل بعض الأحكام الشرعيَّة.
5 - الكشف: يكون إما من النبي (ص) لأخذ الأحكام الشرعية عنه يَقَظَةً أو مناماً، أو من الخضر الذي يأخذون عنه الأوراد والأذكار والمناقِب (العلم اللدني).
6 - يونس إريك جوفروا: تجاوز العقل عند الصوفية، موقع العلم والدين في الإسلام:
science-islam.net
7 - عبد الحكيم خليل سيد أحمد: مظاهر الاعتقاد في الأولياء دراسة للمعتقدات الشعبية في مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2012م.
8 - الشعراني، الطبقات الكبرى، مصر، (د.ت)، ص 141-142.

9 - المرجع نفسه.
10 - الغزالي: إحياء علوم الدين، مصر 1939م، ج3، ص 11.
11 - عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، دار الكتّاب اللبناني، بيروت 1960م، ص 329.
12 - مجموعة مؤلفين: معرفة الآخر، المركز الثقافي القومي، بيروت 1990م، ص 139.
13 - حادثة (الإسراء والمعراج) في النسق الثقافي الإسلامي مثلاً قد انطوت على فكرة طي الزمن لرسول الله، أو توقيف الله تبارك وتعالى للزمن، فضلاً عن اشتقاق الصوفية من هذه الحادثة أو المعجزة النبوية ما يمكن محاكاته معها من حيث إمكانية حدوث الكرامات للولي كما حدث للنبي من معجزات تحمل في طياتها عناصر الإعجاز والغرابة والتشويق والعجب، بما يشبع نهم الإنسان للاتصال بالعالم الآخر الذي يحن إليه باستمرار منذ بدء خلقه. جمال الغيطاني: مقابلة بين الدين والأدب الخيال والمثال، مجلة الكلمة، عدد 23، 1999م، ص 76. (بتصرف).
14 - القشيرى (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيرى): الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة 1972م، ج2، ص 129 وما بعدها.
15 - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، (د.ت)، ج2.
16 - الكرامة: نوع من المغامرات الإبداعية المرتبطة بالمخيلة الفردية لشخص الولي ذاته، بوصفها لدى أتباع الولي نوع من المعجزات الدالة على صدق الولي ومدى تأييد الخالق له.
17 - آمنة بلعلى: الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق 2001م، ص 167.
18 - إن الرمز أعلى مقاما من "الإشارة"، لكون المحدثين لا يحملون "لفظ الإشارة"، ما هو مصطلح عليه لدى الصوفية. فـ"الرمز يشمل كل أنواع المجاز المرسل والتشبيه والاستعارة، بما فيها من علاقات دلالية معقدة، بين الأشياء بعضها وبعض. أما الإشارة، فليس فيها سوى دلالة واحدة لا تقبل التنويع، ولا يمكن أن تختلف من شخص لآخر، ما دام المجتمع قد تواضع على دلالتها. لكن علم الإشارة "صوفياً"، وإن كان غامض المعطيات والمفاهيم (لكونه ذوقيا حدوسياً)، هو الوحيد الذي يحدد "ماهية" الخطاب الصوفي، لا غيره، لأن التعبير الإشاري، هنا، يحتفظ بسموه وتعاليمه، خلافا لمفاهيم الإشارة التي مررنا بها خفافاً. وقد تحتضن الإشارة/الرمز، كعلاقة العام بالخاص.
19 - ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية "دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة"، دار عمار، ط1، ص 129.

20 - حسين جمعة: جمالية التصوف مفهوماً ولغةً، مجلة الموقف الأدبي، اتحاد الكتّاب العرب، عدد 364، دمشق 2001م.
21 - نفسه.
22 - الإشارة مصطلح صوفي يعني "ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة" أي بالعبارة الصريحة. حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر، مصر 1987م، (مادة إشارة).
23 - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص 188.
24 - عبد الكريم اليافي: دراسات فنية في الأدب العربي، مطبعة دار الحياة، دمشق 1972م، ص 317.
25 - يعتبر سوسير أن "الدّال" هو الشكل الذي يتقمّصه الرّمز أي الشيء الذي يمكن رؤيته أو سماعه أو الشعور به، أمّا "المدلول" فهو المفهوم المعنوي أو التصوّر الذهني الذي يمثله، يوحيه، الدّال ولا يستبعد الإحالة إلى مفاهيم مجردة أو هويات متخيّلة. شاكر عبد الحميد: عصر الصورة، عالم المعرفة، عدد 311، الكويت 2005م، ص 315.
26 - اللغة في نظر جاكوبسون أداة تبليغ للمعرفة والأفكار والمشاعر والمعلومات في إطار من الوضوح والشفافية بشرط توفر العناصر التالية: (السياق، المرسل، الرسالة، المرسل إليه (المتلقي). أطروحة رومان جاكوبسن، النظرية التواصلية.
27 - كلير كرامش: اللغة والثقافة، ترجمة أحمد الشيمي، مراجعة عبد الودود العمراني، وزارة الثقافة والفنون والآثار، قطر 2010م.
28 - تعد علاقة اللغة بالثقافة علاقة متينة جدّاً كلاهما تساهم في كينونة الأخرى، وتغذيتها، والتأثير فيها، وبالتالي كلاهما لا يكون له وجود إلاّ بوجود الآخر.
29 - تشارلز تشادويك: الرمزية، ترجمة نسيم إبراهيم يوسف، الهيئة المصرية العامة للكتّاب، 1992م، ص 21.
30 - محي الدين بن عربي: المصدر السابق.
31 - يعرّف ابن عربي "الحضرة" بأنها في عرف القوم: الذات والصفات والأفعال. انظر، محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج4، ص 407.
32 - ابن منظور: لسان العرب، دار لسان العرب، بيروت، ج1، ص 131.
33 - يوسف الصديق: المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، الدار العربية للكتّاب، ط2، تونس 1980م، ص 126.
34 - روديجر بوبنر: الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار الشؤون الثقافية، بغداد 1987م، ص 86.

35 - مطاع صفدي: استراتيجية التسمية، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت 1986م، ص 293.

36 - شريف هزاع شريف: إشكالية المنهج وتأويل النص الصوفي:
shareef.elaphblog.com

37 - محمد رضا المظفر: المنطق، بغداد 1982م، ص 37.

38 - ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية، ص 129.

39 - أندريه لالاند: الموسوعة الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت-باريس، المجلد الثالث، ص 1399. وكذلك جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت 1982م، ج1، ص 621.

40 - يونس إريك جوفروا: تجاوز العقل عند الصوفية.

References:

1 - ʻAbd al-Ḥamīd, Shākir: ʻAṣr as-ṣura, ʻĀlim al-Maʻrifa, N° 311, Kuwait 2005.

2 - Al-Ghazālī: Iḥyā’ ʻulūm ad-dīn, Cairo 1939.

3 - Al-Muẓaffar, Muḥammad Ridā: Al-manṭiq, Baghdad 1982.

4 - Al-Qushayrī, ʻAbd al-Karīm: Ar-risāla al-qushayriyya, edited by A. Maḥmud and M. ibn al-Sharīf, Dār al-Kutub al-Ḥadītha, Cairo 1972.

5 - Al-Shaʻrānī: At-ṭabaqāt al-kubra, Cairo (n.d.).

6 - Al-Sharqāwī, Ḥassan: Muʻjam alfāẓ as-ṣufiyya, Mu’assasat Mukhtār, Egypt 1987.

7 - Al-Siddīq, Yūsuf: Al-mafāhīm wa al-alfāẓ fī al-falsafa al-ḥaditha, Al-Dār al-ʻArabiyya li al-Kitāb, 2nd ed., Tunis 1980.

8 - Al-Yāfī, ʻAbd al-Karīm: Dirāsāt fanniyya fī al-adab al-ʻarabī, Maṭbaʻat Dār al-Ḥayāt, Damascus 1972.

9 - Belaâla, Amina: Al-ḥarakiya at-tawāṣuliya fī al-khiṭāb as-ṣufī, Arab Writers Union, Damascus 2001.

10 - Bubner, Rüdiger: Al-falsafa al-almāniyya al ḥadītha, (Modern German philosophy), translated by Fu’ād Kāmil, Baghdad 1987.

11 - Chadwick, Charles: Al-ramziyya, (Symbolism), translated by Nassīm I. Yūsuf, Cairo 1992.

12 - Edgar, Andrew and Peter Sedgwick: Mawsūʻat an-naẓariyya ath-thaqāfiyya, (Cultural theory: The key concepts), translated by Hanā’ al-Jawharī, Cairo 2009.

13 - Ibn ʻArabī, Muḥyī al-Dīn: Al-futūḥāt al-makkiyya, Dār Ṣādir, Beirut (n.d.).

14 - Ibn Khaldūn, ʻAbd al-Raḥmān: Al-muqaddima, Dār al-Kitab al-Lubnānī,

Beirut 1960.

15 - Ibn Manẓūr: Lisān al-ʻArab, Dār Lisān al-ʻArab, Beirut.

16 - Jūdah, Nājī Ḥusayn: Al-maʻrifa as-ṣufiyya, Dār ʻAmmār, 1st ed., Amman.

17 - Jumʻa, Ḥussein: Jamāliyyat at-taṣawwuf mafhumaň wa lughataň, Majallat al-Mawqif al-Adabī, N° 364, Damascus 2001.

18 - Kramsch, Claire: Al-lugha wa ath-thaqāfa, (Language and culture), translated by Aḥmad al-Shīmī, Ministry of Culture, Qatar 2010.

19 - Lalande, André: Al-mawsūʻa al-falsafiyya, (Vocabulaire technique et critique de la philosophie), Editions Oueidat, 2nd ed., Beyrouth-Paris 2001.

20 - Ṣafadī, Muṭāʻ: Istratijiyyat at-tasmiyya, Markaz al-Inmā' al-Qawmī, Beirut 1986.

21 - Ṣalībā, Jamīl: Al-muʻjam al-falsafī, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Maktabat al-Madrasa, Beirut 1982.

22 - Sayed Aḥmed, A. Khalīl: Maẓahir al-iʻtiqād fī al-awliyyā', Al-Hay'a al-Miṣriyya al-ʻĀmma li al-Kitāb, Cairo 2012.



مجلة حوليات التراث، العدد 14، 2014، ص 171 - 179
ISSN 1112-5020

المدينة الجزائرية القديمة في كتابات إيزابيل إبرهاردت

نادية رابح سيسطة
جامعة سكيكدة، الجزائر

الملخص:

شغل موضوع المدينة الجزائرية القديمة أو المدينة الأثرية أقلام العديد من الكتاب العرب والأجانب على حد السواء، فاهتم بعضهم بالطابع العمراني مبرزا عراقته وقيمته الحضارية، ولكن البعض الآخر ذهب بعيدا إذ جعل هندسته متعالقة دلاليا مع جملة من الأبعاد النفسية والاجتماعية والأيديولوجية. ورمت في كتابات إيزابيل إبرهاردت التوجه الثاني حيث استحضرت هذا المكون الحضاري لتحكي من خلاله الضياع والانكسار، الحب والحرب، الموت والحياة وهي تسرد قصتي ياسمينة وتاعليت، فكانت المدينة عندها معادلا موضوعيا للمرأة الجزائرية بكل أبعادها النفسية والاجتماعية. فالمتأمل في تيمقاد والقصبة هو متتبع لحالة ياسمينة وتاعليت. وهندسة المدينة هي في الحقيقة هندسة لروحيهما المرهقة التي كبلتها جملة من القيود أبسط ما يقال فيها إنها قاهرة. وبغية الاقتراب من هذه النصوص الحبلى بالدلالات ارتأيت توسل المنهج الموضوعاتي كون المزاوجة فيه بين السياقي والنصي أكثر ما يساعد على افتكاك دلالات أبرز سيمها التقنع والغياب والغموض.

الكلمات الدالة:

القصبة، المدينة الأثرية، المرأة الجزائرية، تيمقاد، إبرهاردت.



The ancient Algerian city in the writings of Isabelle Eberhardt

Nadia Rabah Sista
University of Skikda, Algeria

Abstract:

The topic of the ancient Algerian city or the ancient city occupied the pens of many Arab and foreign writers alike. Some of them took an interest in the urban character, highlighting its heritage and cultural value, but others went far as they made its geometry semantic related to a set of psychological, social and ideological dimensions. And in the writings of Isabelle Eberhardt, she presented the second direction, where she invoked this civilized component to

تاريخ النشر: 2014/9/15
sistanadia@yahoo.fr

tell through it loss and refraction, love and war, death and life, while she narrates the story of Yasmina and Ta'alit, so the city was then an objective equivalent of Algerian women in all its psychological and social dimensions. A contemplative of Timgad and the Kasbah is a follower of the case of Yasmina and Ta'alit. The architecture of the city is, in fact, the architecture of their weary souls that have been shackled by a set of restrictions, the simplest of which is said to be compelling. In order to get closer to these texts that are pregnant with connotations, I have considered invoking the subjective approach, since the combination of context and text in it helps to deconstruct the most prominent connotations of persuasion, absence and ambiguity.

Keywords:

Kasbah, archaeological city, Algerian women, Timgad, Eberhardt.



بدأت رغبة الإنسان في البحث عن الآخر والتّعرّف عليه منذ ولادته، ونزوعه ذاك طبيعيّ يفترضه الواقع ورهانات الحياة إذ "المرء بحاجة دائمة إلى أخذ وعطاء، وإلى من يشاركه أفكاره وأحاسيسه ومشاريعه. هذه المشاركة هي النّواة الحقيقيّة للتّجديد إذ أنّ أروع الأفكار وأقدرها على الاستمرار نتجت عن التّواصل بين مختلف الشّعوب والحضارات"[1]. سنحاول في هذا المقال معالجة هذا الموضوع من خلال جزئية المدينة القديمة، مجازفين ابتعادا عما هو مألوف في دراسة الأمكنة والفضاءات، لنرحل إلى ثنائيتي (الغرب، الشمال، التقدم، الآخر... والشرق، الجنوب، التخلف، الأنا.) من خلال قصتي "ياسمينة" و"تاعليت" للكاتبة إيزابيل إبرهاردت (Isabelle Eberhardt). فما حقيقة الصورة التي رسمتها الكاتبة الغربية العرق للجزائر من خلال جزئية المدينة؟ هل استحضرت الكاتبة هذه الفضاءات استحضارا هندسيا، أم أن حضورها كان هندسة للعديد من الأبعاد النفسية والاجتماعية والروحية والعرقية.؟ أين تموضعت الكاتبة أثناء تصويرها للأنا وهي الآخر المعتز بأفضليته وتفوقه؟

وسنحاول الإحاطة بهذه التساؤلات وفق خطوات نبدأها بجانب نظري يعالج فكرة الأنا والآخر، ثم نعرج على جانب تطبيقي يتقصى حضور مدينتي تيمقاد

والقصبة عبر قصتيها، متوسلين في ذلك المنهج الموضوعاتي كونه الأنسب لمثل هذه الدراسات، حيث الحاجة إلى النصي والسياقي وهو: "منهج بلا هويّة، أو ميدان نقدي هلامي تتداخل فيه مختلف الرّؤى الفلسفيّة، والمناهج النقدية، والظّواهريّة والوجوديّة، التّأويليّة البنيوية، النّفسانيّة،... التي تتضافر فيما بينها ابتغاء التقاط الموضوعات المهيمنة على النّصوص في التحامها بالتّركيب اللّغوي الحامل لها"[2].

ولإعطاء حديثنا صبغة تاريخيّة نقول بأنّ رصد تجلّيات الآخر هو حديث عن أحد أنشطة المدرسة الفرنسيّة في الأدب المقارن منذ عقود، وهذه الدراسة بدأت مع "جان ماري كاريه (J.-M. Carré)"[3]. فصار فضول معرفة الآخر منهجا، ويُدرس انطلاقا من زوايا خاصّة به، فوّضته ليكون مجالا معرفيا مميّزا يُعرف بـ"أدب الصّورة" (l'imagologie).

يتيح هذا المجال توسيع أفق الكتّابة والحلم بصورة مختلفة، وفي ظلّه يحدث إغناء للشّخصيّة الفرديّة والجماعيّة، إذ تُصرَف الانفعالات المكبوتة اتّجاه الآخر، أو تُسوِّغ أوهام المجتمع الكامنة في أعماقه، كذلك تمحي الصّور الخاطئة عن الشّعوب، مُؤسِّسة علاقات لا يعتريها تشويه[4].

يعكس تصوير الغرب للشّرق رغبة الكثير من الأدباء الأوربيين في الهروب خياليّا من مجتمع الصّناعة والعقل والتّقنيّة، إلى مجتمعات غير صناعيّة متأخّرة تقنيّا، يجد فيها الأديب قدرا من التّحرر من قيود المدينة، ونجد الشّرقيّ على الحال نفسه، حيث يتّخذ من الغرب ملاذا له من واقع مرير، طابعه التّأخّر والاستبداد، وقهر روح العلم وكلّ ما هو منغّص للحياة في نظره، فيكون بذلك هروبه إلى المجتمع نفسه الذي هرب منه الأوروبّيون[5].

نلاحظ أنّ كلاّ من "الشرقيّ" و"الغربيّ" هارب من وطنه، ولكنّ "الغربيّ" أو "الآخر" الهارب إلى "الشّرق" مزوّد في هروبه ذاك بمعطيات وشحنات فكريّة وثقافيّة، صنعها واقعه الغربيّ المتقدّم، وشاء أم أبى ستظهر ملامحها على صفحات كتّاباته، لأنه من الصّعب الانسلاخ من الماضي الذي شكّل رؤاه. والحال نفسها بالنسبة إلى "الشّرقيّ". فتركيبته الفكريّة والثّقافيّة... تأبى إلاّ أن تظهر من خلال

أعماله، ولو بطريقة غير مباشرة.

1 - المدينة القديمة:

تطرق العديد من الباحثين والنقاد لموضوعة المدينة القديمة في بطون دراساتهم، كما تقاسمت هذا الموضوع حقول معرفية مختلفة إلى جانب الأدب نحو التاريخ علم الآثار... إذ إن: "كلّ ملامسة للمكان إنّما هي ملامسة لشبكة العلاقات التّي تربط الأشخاص بالمجال المعيشي ارتباط وجود وانتماء وهويّة، فالمسألة المكانيّة لا تقف عند حدود التأطير وحسب، وإنّما تتعدّاها إلى مجالات أوسع، تضطلع بها الدراسات الإنسانيّة في مختلف اهتماماتها وحقولها"(6). وإذ خصّصت الحديث للمدينة، فإنّ ذلك ليس من باب كونها واحدة من ثنائيّة يصعب على الكتّابة الخروج عنهما (ريف/مدينة)، وإنّما كان حضورها حضور الرّمز الحضاري والتّاريخي، الذي يعبق بدلالات كتبت التميّز والفرادة للنّصوص التّي احتضنتها، لأنّ حضورها ليس من قبيل اقتضاء الحدث وحاجته إلى فضاء يقلب حركيّته ويضمنها، وإنّما هو درب من استحضار الماضي، الذي يبقى حنينه ذؤوبا في مدّ خيوطه، ومحاولة الانبعاث بربط الصّلة بالحاضر والمستقبل.

أوردت إيزابيل" مدينة تيمقاد من خلال قصّتها "ياسمينة"، وحضرت "القصبة" في قصّتها "تاعليت". وهما مكانان أثريان يعبقان بعراقة وعمق الماضي والتّاريخ، وذكرهما لا ينقصه إشعاع إذا ما كان استحضارهما تاريخيّا، أمّا فنيّا فالاقتراب منهما يتطلّب قراءة لا تقلّ إشعاعيّة عن ماضيهما لأنّها: "لا تستنكف الاستفادة من المعارف المختلفة، بل تجعل همّها الأوّل في تلقيح رؤيتها بما تقدّمه هذه المعارف، حتّى وإن بدت للرّائي أنّها واهية الصلة بالمكان، أو أنّ اهتمامها به يقع في مجال غير مجال الفنّ والأدب، والملفت حقّا في هذه الاستفادة، أنّها كلّما أوغلت في الحقول المعرفيّة البعيدة عن الأدب كلّما مدّت بحمولات طريفة، تُدخل على الأدب روحا جديدا، يبعث فيه من الحياة والجدّة ما هو في حاجة إليه اليوم، في خضمّ العلمنة الطّاغية"(7).

وسيكون بذلك استحضار المدينة في هذا المجال هروبا من الأدب صوبه،

لأنّ المسار سيأخذ شكلا دائريا عندما يُتجاوز فيه البعد العمراني، ويُفسح المجال لحياكة الدلالات، التّي تربط أنسجتها خيوط عنكبوتيه تجد ضالّتها في الجوانب الثّقافيّة والاجتماعية والسياسيّة والعرقيّة... وتبقى عندها الجزائر المركز، وإن تشعبّت سبل الوصول إليها.

2 - تيمقاد:

ضرت هذه المدينة الرّومانيّة القديمة أثناء حديث الكاتبة عن "ياسمينة"، فقالت: "تقبع أكواخ قريتها بجنب آثار تيمقاد الرّومانيّة، وسط سهل كبير تناثرت بين جنباته صخور مجهولة بلا اسم ولا عمر، تراكم حطام وسط حقول البلان الشائك ذي السيمياء الشّرسة، النبات العشبي الوحيد الذي استطاع أن يقاوم الحرارة اللّفوح لفصل الصيف المستعرة. هناك من نبات البلان الشّائك كلّ الأحجام والألوان: الضّخم ذو الأزهار الكبيرة الزّرقاء، الحريريّة، وبين الأشواك الحادة الطّويلة، أشواك أصغر قليلا في شكل نجيمات ذهبيّة"(8).

صرّحت الكاتبة باسم المدينة، ووصفت حالتها بعد قرون من الزّمن، رابطة إيّاها بالنباتات، حيث لم يستطع غير الشّائك النموّ هناك، وكأنّها تريد أن تقول بأنّ هذه الأرض معقل الأقوياء لا غير، نخبت أصناف النباتات على غرار الرّومان لأنّ كليهما دخيل على هذه التربة، فبقي من النبات الشّائك، ومن الرّومان حطام يبوح بالذاكرة في احتشام، لأنّها تحكي انهزام عرقها، واجتماع ما سبق يشكّل فضاء يتناسب ونفسيّة "ياسمينة"، من حيث الانضواء على الغموض.

يواصل الرّمز الحضاري ظهوره في أعمال "إيزابيل إبرهاردت"، فتحكي من خلاله نمطا عمرانيا أكله النسيان، وتعنّت الطبيعة وقسوتها فتقول: "قوس نصر لم يزل واقفا، ينفتح في شكل منحنى على الأفق المتأجّج صوب السّماء، كأنّما هي في ثورة غضوب عديمة الجدوى ضد الموت المحتوم"(9).

تعود هذه الآثار بالذّاكرة إلى زمن بعيد، كانت فيه الجزائر مرتعا لتعاقب الحضارات، ومحلاّ لأطماع الكثيرين، ولكنّ أرضها الطّاهرة لا يروقها كثيرا الاستعباد فلا تترك من تلك الأمم غير الذكرى، التّي يحكي حطامها مجد الجزائر في

الانتفاضة أكثر من قوّة تلك الأمم الغازية.

يستمرّ حديث الكاتبة عن المدينة الرّومانيّة، وكأنّ حنينها إلى الماضي لا يعرف الارتواء أبدا، فتترك لنفسها مجال الغوص في أعماق الذّات الإنسانية الغابرة تقول: "مدرّج بمقاعد، نُظّفت وأُزيل ركامها حديثا، ساحة صامتة، دروب مهجورة، هيكل كلّي لمدينة كبيرة مُنتهية، كلّ المجد المظفّر للقياصرة المهزومين من طرف الزّمن، ومن طرف الحنايا الغيورة لأرض إفريقيا هذه التّي تفترس في ثبات كلّ الحضارات الأجنبيّة المعادية لروحها.

يكتنف الغموض مدينة تيمقاد، إذ تُشكّل كلّ زاوية منها محلا يحكي انهيار حضارة وأمّة غازية، ممّا يفتح المجال للعودة إلى ماض سحيق كتبت الجزائر الأرض المنتصرة صفحاته، والرّومان المغتصب المهزوم، الذي شيّد حضارة جعل أعمدتها تُطاول عنان السّماء، لاعتزازهم بتميّزهم وتقدّمهم، ولكنّ عزّة ونخوة الأرض الإفريقيّة تلوك كلّ دخيل، لتلفظ به في الأخير خارج حصونها.

جاء هذا الفضاء مناسبا لحالة "ياسمينة" الغامضة، حيث توزّع على قسماتها آثار تحكي الغموض والجمال في الآن نفسه، فالمتأمّل في "ياسمينة" هو المتأمّل في تيمقاد، فكلّ منهما ينطوي على غموض وأسرار يصعب افتكاكها، وأطلال تيمقاد وحطامها هي تحطّم ذات "ياسمينة" بعد تورّطها مع "جاك". ذلك الضابط الفرنسي الذي افترس طهرها.

حضر "جاك" و"الرّومان" في زاوية الاستغلال نفسها، فاستحوذ "الرّومان" على تمقاد الأرض، وافتكّ "جاك" "ياسمينة" من حُضن الأرض، ليتساوى اغتصاب الأرض بالأنثى، ولكنّ ابنة الأرض خالفت ميثاق التحرّر الذي سنّته الوالدة، نخطّت وثيقة وفاتها بيدها، وبقي أمل الانتفاضة للأمّ(10).

3 - القصبة:

ذُكرت "القصبة" في قصّة "تاعليت"، وحضرت فضاء يُناقض بدلالاته الفضاء الذي ترعرعت فيه هذه البطلة، فبلاد القبائل موطن: الجبل، والوادي، وحريّة التّجوال التّي تبعث على الأمل بحياة كانت ستكون أكثر سعادة لو تمّ

زواجها بـ"الرّزقي"، لكنّه زُفّ إلى ديار الدوام، وترك "تاعليت" تتعذّب مع عرسانها: الألم، الوحدة، اليتم، زواج الأمّ، الرّحيل إلى الجزائر، الرّغبة في تزويجها. كان المُقام "القصبة"، تربة حاولت الظّروف تكييفها لـ"تاعليت"، ولكنّ نفسها المكسورة أفقدتها اللّذة في الحياة، فصارت "القصبة" كما وصفتها الكاتبة معادلا موضوعيا لانكسار ذات "تاعليت"، ومساهما كبيرا في خلق أبعاد غربة الرّوح وأسرها بين حيطانها، تقول الكاتبة في هذا الصدد: "صارت تاعليت أسيرة هناك، في هذه السّاحة المغربيّة المغلقة، وكأنّها سجن بجدرانها المرتفعة المصبوغة بلون أزرق باهت، مُحاطة أروقتها بأعمدة وكأنها دير"(11).

كيّفت الكاتبة فضاء "القصبة" ليحتضن نفسيّة "تاعليت" وأنفاسها الأخيرة، فتاعليت التي كانت مسجونة بين جدران الذّات المنكسرة، صارت تعاني سجنا آخر شكّلته حيطان "القصبة"، فأصبح كلّ مكان فيها يحكي حزنها، فتجد له ذاتها انعكاسا يزيد من غربة الرّوح فيها وحزنها وكآبتها، فعزفت نفسها عن الدنيا وتركت المجال لروحها المتعبة الّتي أضناها حنين كبّلته تلك الجدران، فحجبت عنها أفق التطلّع، وأبقت على إطار ضيّق ليس له إلاّ زيادة معاناتها.

لم تتوان الكاتبة عن ذكر مواصفات القصبة، وهندستها في ذلك ليست إبراز العمران بقدر ما هي هندسة لروح "تاعليت". فتقول: "في جهة ما، يغفو بئر مغربيّ قديم، تالف وضيّق، ومن دون قعر"(12).

نلاحظ أنّ حضور البئر لم يكن من باب تخصيص بيوت القصبة به، وإنّما حمل حضوره ملامح "تاعليت" وحالتها النفسيّة، لذلك عبّرت عن وجوده بالفعل (sommeiller) أي: غفا، ولو قصدت حضوره المكاني لا النّفسي لقالت "يوجد"، وذلك ما يوحي بتعالقه الدلالي مع البطلة، التّي سُلب منها جدوى الحياة والسّعادة والنشاط، فصارت كأيّ ركن من أركان البيت السّاكنة، "حالها حال البئر". صرّحت الكاتبة لفظا بـ"القصبة" أثناء حديثها عن اختفاء "تاعليت"، أي بعد أن رمت نفسها في البئر، وتدور عندها نقاشات بين النّسوة حول حقيقة اختفائها: "تاعليت متزيّنة لزواجها، اختفت، الكلّ يتّهمها بالهروب من أجل

التعهّر في بيوت القصبة"[13].

اتّهموها بالتعهّر في بيوت "القصبة"، ولكنّها آثرت أن تروي "القصبة" عنها قصص الحب والوفاء "للرّزقي"، فابتلعتها لتزفّها جثّة هامدة إلى مُقدّسي الجمال.

حضرت المدينة القديمة، وبهذه الأوصاف لتدلّ على حضور المرأة، وإن كان الكتّاب قد ألفوا استحضارها لتدعيم الثّراء الحضاري للجزائر، وإبراز نمط حياتيّ مميّز لدى ساكنيها، فإنّ "إيزابيل إبرهاردت" روّضت الثقافي والعمراني والاجتماعي فيها، وجعلتها جميعا خادما أمينا لنفسية أبطالها، فصار كلّ بعد فيها يحكي الانكسار والحزن والضياع بنفس البطلة.

لجوء الكاتبة إلى توظيف الأماكن القديمة كان من باب نزوعها إلى الطّبيعة الأولى للإنسان، والتي وجدت في تيمقاد والقصبة، مُتنفّسا يروي بعض فضولها، فأعادت بعث الحياة فيها، لتمنح لنفسها فرصة العودة بالذّاكرة إلى ماض على الأقلّ فيه من النقاء والطهارة ما يبعث على الحنين إليه ولو كانت الوسيلة القلم، هذا من جهة، كما أنّها نبش للحضاريّ، وبعث نفس جديد فيه.

تمتلك المدينة سحرا أخاذا تُظهره عندما يُسمح للماديّ فيها معانقة الخيال، وعندما يذوب الصّخر تحت أنغام الأنين، وعندما تنحت الرّيح على جدرانها ملاحم الحبّ والحرب على حدّ السّواء، فيصبح صمتها يحكي أكثر من إفصاح الكلام، ويصير الشّبر فيها يتّسع لمئات المؤلّفات، ولكن يضل الحبر عاجزا أمام صمت السّنين، ويبقى شموخه قابعا إلى حين.

الهوامش:

1 - محمّد غنيمي هلال والمنهج المقارن، مخبر الأدب العام والمقارن، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة باجي مختار، عنّابة، ص 18.

2 - يوسف وغليسي: مناهج النقد الأدبي، جسور، ط2، الجزائر 2009م، ص 147.

3 - Daniel Henri Pageaux : La littérature générale et comparée, Armand Colin, Liège 1994, p. 59.

4 - ماجدة حمّود: مقاربات تطبيقيّة في الأدب المقارن، اتّحاد الكتّاب العرب،

دمشق 2000م، ص 144.

5 - المرجع نفسه، ص 113.

6 - حبيب مونسي: فلسفة المكان في الشّعر العربي، اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق 2001م، ص 7.

7 - المرجع نفسه، ص 9.

8 - Isabelle Eberhardt : Yasmina, p. 43.

9 - Ibid., pp. 43-44.

10 - Ibid., p. 45.

11 - Isabelle Eberhardt : L’écriture de sable, Thaalit, p. 83.

12 - Ibid., p. 86.

13 - Ibid., p. 87.

References:

1 - Hammud, Majda: Muqārabāt taṭbiqiyya fī al-adab al-muqāran, Arab Writers Union, Damascus 2000.

2 - Isabelle Eberhardt: L’écriture de sable, collection L'œil du désert, Editions Barzakh, Alger 2002.

3 - Isabelle Eberhardt: Yasmina et autres nouvelles algériennes, Editions Liana Levi, Paris 1998.

4 - Mounsi, Habib: Falsafat al-makān fī ash-shi’r al-‘arabī, Arab Writers Union, Damascus 2001.

5 - Ouaghlissi, Youcef: Manāhij an-naqd al-adabī, Joussour, 2nd ed., Alger 2009.

6 - Pageaux, Daniel-Henri: La littérature générale et comparée, Armand Colin, Liège 1994.

